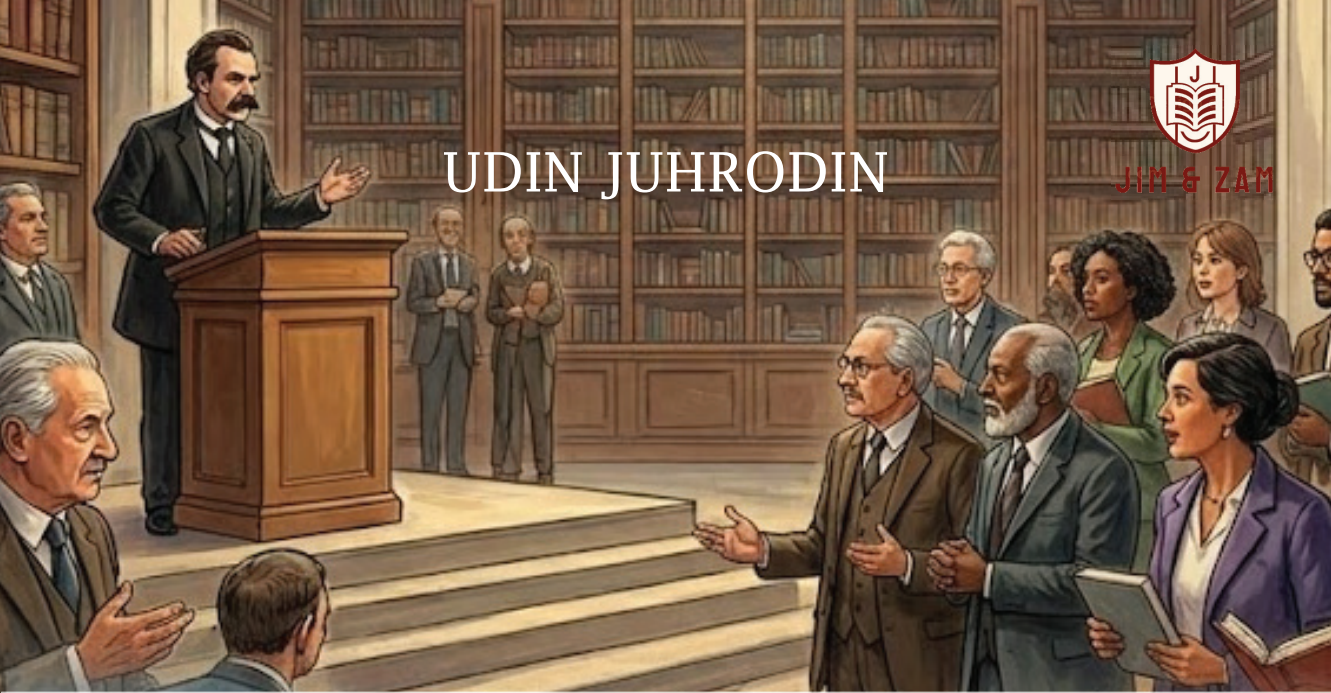




JIM & ZAM

UDIN JUHRODIN



FUNDAMENTA

Seri Maksim dan Adagium Filosofis



SERI 1

ETIKA

UDIN JUHRODIN

FUNDAMENTA

Seri Maksim dan Adagium Filosofis

SERI 1

ETIKA



JIM & ZAM

FUNDAMENTA: Seri Maksim dan Adagium Filosofis

Seri 1: Etika

Penyusun : Udin Juhrocin
Tata Letak : Udin Juhrocin
Desain Cover : Jim-Zam

ISBN : XXX

Edisi : Juni 2026
Penerbit : Jim-Zam
Alamat : Perum Griya Sampurna Blok E-136
Desa Sukadana Kecamatan Cimanggung
Kabupaten Sumedang
Provinsi Jawa Barat
082240452483
@udinjuhrocin@gmail.com

Disedekahkan Untuk:

Para Pecinta Ilmu dan Pengetahuan



PENGANTAR

— Udin Juhrodin

Segala puji bagi Tuhan Yang Maha Esa, yang telah menganugerahkan kepada manusia akal budi untuk merenungkan, mempertanyakan, dan mencari kebijaksanaan di tengah kegelapan ketidaktahuan. Buku kecil di tangan pembaca ini adalah bagian pertama dari proyek besar yang diberi judul Fundamenta: Seri Maksim dan Adagium Filosofis. Seri pertama ini secara khusus mengupas bidang Etika, yang merupakan jantung dari seluruh pergulatan filosofis manusia: pertanyaan tentang bagaimana hidup yang baik, apa yang membuat tindakan bernilai moral, dan di manakah letak kebahagiaan sejati.

Ide penulisan buku ini berawal dari sebuah kegelisahan yang sederhana namun mendalam: bahwa kebijaksanaan para filsuf besar sering kali hanya tersimpan dalam teks-teks tebal yang tidak mudah diakses, atau sebaliknya, tereduksi menjadi kutipan-kutipan pendek yang terlepas dari konteks dan kehilangan kekuatan filosofisnya. Maka, proyek Fundamenta hadir sebagai upaya untuk menjembatani keduanya. Buku ini tidak sekadar mengumpulkan 1.000 idiom filsafat (dengan 50 idiom pertama di bidang etika yang disajikan di sini), melainkan juga mengurai setiap maksim dengan penjelasan yang panjang lebar, kritis, dan kontekstual. Setiap idiom ditempatkan dalam genealogi historisnya, dianalisis secara filosofis, dikritisi dari berbagai perspektif, dan dihubungkan dengan relevansinya bagi kehidupan kontemporer.

Mengapa etika menjadi seri pertama? Karena etika adalah pertanyaan yang paling dekat dengan hidup kita sehari-hari. Dari Sokratik *gnōthi seauton* (kenali dirimu sendiri) hingga eksistensialisme Sartre, dari imperatif kategoris Kant hingga panteisme Spinoza, dari persahabatan Aristotelian hingga solidaritas universal Schweitzer — semua adalah percikan-percikan terang yang menawarkan jawaban sementara atas pertanyaan abadi: Bagaimana seharusnya aku hidup? Buku ini tidak bermaksud memberikan jawaban final, karena dalam filsafat, jawaban sering kali kurang penting daripada kualitas pertanyaan yang diajukan. Yang kami tawarkan adalah perangkat berpikir, peta konseptual, dan undangan untuk bergumul bersama dengan argumen-argumen yang telah membentuk peradaban Barat selama dua setengah milenium.

Penulisan buku ini menggunakan metode integratif yang menggabungkan eksposisi formal (penyajian doktrin secara sistematis dengan terminologi yang tepat) dan analisis kritis-reflektif (pembahasan kelemahan, kritik, dan relevansi kontemporer). Setiap idiom disusun dalam struktur yang konsisten: pendahuluan yang menempatkan maksim dalam konteks historis dan filosofis, diikuti oleh sub-bagian yang mengurai aspek-aspek kunci (dari ontologi hingga etika terapan), dan ditutup dengan khatimah yang merangkum ketegangan antara ideal dan realitas. Gaya penulisan kami usahakan tidak normatif dan tidak menggurui, tetapi bergerak secara genealogis dan problematis, membiarkan ambiguitas tetap terbuka sebagai ruang bagi pembaca untuk berpikir sendiri.

Penyelesaian buku ini tidak terlepas dari bantuan berbagai pihak. Pertama, saya berterima kasih kepada Jim-Zam selaku penerbit yang telah mempercayai proyek ini dan memberikan dukungan penuh dalam proses editorial dan desain. Kedua, kepada segenap kolega di diskursus filsafat, baik di ruang kelas maupun di ruang-ruang diskusi informal, yang telah mengasah pemahaman saya tentang kompleksitas etika. Ketiga, kepada para filsuf — dari Socrates hingga Schweitzer — yang telah meninggalkan warisan pemikiran yang tak ternilai. Dan yang terpenting, kepada keluarga dan sahabat yang dengan sabar mendampingi proses kreatif yang panjang dan penuh tantangan ini.

Akhir kata, buku ini adalah sebuah undangan, bukan sebuah khotbah. Undangan untuk tidak berpuas diri dengan kesederhanaan slogan, undangan untuk menelusuri akar keyakinan moral kita, undangan untuk berani mempertanyakan kembali apa yang selama ini dianggap “baik” dan “benar”. Sebagaimana Socrates mengingatkan bahwa hidup yang tidak teruji tidak layak dijalani, maka membaca filsafat tanpa keterlibatan pribadi hanyalah konsumsi intelektual yang steril. Semoga buku ini menjadi teman setia bagi para pencari kebijaksanaan, dan semoga setiap pembaca menemukan secercah terang yang menuntunnya di tengah kegelapan moral zaman ini.

Selamat bergumul.

Cimanggung, Juni 2026

Udin Juhrocin



DAFTAR ISI

BAGIAN AWAL

PENGANTAR	v
DAFTAR ISI	

MAKSIM DAN ADAGIUM FILOSOFIS

SERI 1: ETIKA

1. γνῶθι σεαυτόν (Kenali Dirimu Sendiri) — Socrates/Plato	3
2. οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἶδα οὐδέν (Aku Tahu Bahwa Aku Tidak Tahu Apa-apa) ..	8
3. ἡ γὰρ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τίς ἐστι κατ' ἀρετὴν (Kebahagiaan)	16
4. μηδὲν ἄγαν (Segala Sesuatu Secukupnya) — Delphi	24
5. Virtus est medium vitiorum... (Kebajikan adalah Titik Tengah) — Horatius .	31
6. Ama et fac quod vis (Cintailah dan Lakukanlah Apa yang Kau Mau) — Augustinus	38
7. Vita, si scias uti, longa est (Hidup Itu Panjang Jika Tahu Gunanya) — Seneca	45
8. Summum Bonum (Kebaikan Tertinggi) — Cicero	53
9. Nemo volens fit improbus (Tak Ada yang Jahat dengan Sengaja) — Plato .	61
10. Omnia mea mecum porto (Semua Milikku Kubawa Bersamaku) — Bias	69
11. Sapere Aude (Beranilah Berpikir Sendiri) — Kant	77
12. Handle nur nach derjenigen Maxime... (Imperatif Kategoris) — Kant	85
13. Zwei Dinge erfüllen das Gemüt... (Langit Berbintang & Hukum Moral)	94
14. Die Moralphilosophie ist die Wissenschaft... (Ilmu Batas Akal Budi)	101
15. Was mich nicht umbringt, macht mich stärker — Nietzsche	109
16. Gott ist tot (Tuhan Telah Mati) — Nietzsche	118
17. Der Wille zur Macht (Kehendak untuk Berkuasa) — Nietzsche	126
18. Jenseits von Gut und Böse (Di Luar Baik dan Jahat) — Nietzsche	134
19. Il faut cultiver notre jardin (Mengurus Kebun Sendiri) — Voltaire	142
20. L'homme est né libre, et partout il est dans les fers — Rousseau	149
21. Renoncer à sa liberté... (Melepaskan Merdeka = Lepas Martabat) — Rousseau	156
22. Le cœur a ses raisons... (Hati Punya Alasan Sendiri) — Pascal	163
23. Tous les hommes recherchent d'être heureux — Pascal	170

24. La vraie éloquence se moque de l'éloquence — Pascal	178
25. ἔστιν ἔφ' ἡμῖν, οὐκ ἔφ' ἡμῖν (Dikotomi Kendali) — Epictetus	185
26. It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied — Mill	192
27. The greatest happiness of the greatest number — Bentham	200
28. Nature has placed mankind under two sovereign masters — Bentham	207
29. Humanity as an end, never merely as a means — Kant	214
30. οὐδέποτε γὰρ οὐδὲ ἀδικητέον... (Jangan Membalas Kesalahan) — Socrates	222
31. ἡ ἀρετὴ γνῶσις (Kebajikan adalah Pengetahuan) — Socrates	230
32. ὁ μὲν ἐκὼν οὐδεὶς ἀμαρτάνει (Berbuat Salah Tidak Sukarela) — Plato	238
33. Temperance is the mean with regard to pleasures — Aristoteles	246
34. ἡ φιλία ἀναγκαιότατον εἰς τὸν βίον (Pentingnya Sahabat) — Aristoteles .	255
35. ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ (Kebajikan adalah Pilihan Sadar)	264
36. Moral excellence comes about as a result of habit — Aristoteles	271
37. τὸ δ' εὖ μάλα περὶ πάντων ἐπίστασθαι χαλεπὸν (Presisi Moral)	278
38. Je pense, donc je suis (Aku Berpikir Maka Aku Ada) — Descartes	286
39. L'existence précède l'essence (Eksistensi Mendahului Esensi) — Sartre	292
40. L'enfer, c'est les autres (Neraka adalah Orang Lain) — Sartre	300
41. L'homme est condamné à être libre (Dikutuk untuk Bebas) — Sartre	307
42. La vie commence de l'autre côté du désespoir — Sartre	316
43. We must do our duty without regard to consequences — W.D. Ross	323
44. Ethical behavior based on sympathy, education, and ties — Einstein	331
45. Sense of solidarity as the first step of ethics — Schweitzer	338
46. Ehrfurcht vor dem Leben (Hormat Terhadap Kehidupan) — Schweitzer	344
47. Deus sive Natura (Tuhan atau Alam) — Spinoza	350
48. There is only one categorical imperative — Kant	357
49. Happiness is an ideal of imagination — Kant	363
50. ἀλλ' ἔκστηθι, μή μοι τὸν ἥλιον σκότει (Menjauhlah dari Matahariku)	370

SERI 1

ETIKA



γνῶθι σεαυτόν

(*gnōthi seauton*: kenali dirimu sendiri)

— Socrates/Plato (*Phaedrus*)

PENDAHULUAN

SECARA etimologis dan historis, adagium γνῶθι σεαυτόν (*gnōthi seauton*) merupakan satu dari tiga maksim Delphik yang terpahat pada pronaos Kuil Apollo di Delphi, bersama *mēden agan* (jangan berlebihan) dan *eggyē para d'atē* (jaminan mendatangkan bencana). Namun, untuk memahami kekuatan dan sekaligus kelemahan perintah ini, kita harus terlebih dahulu mencatat bahwa makna aslinya bukanlah filosofis, melainkan *apotropaik*: sebuah pengingat bagi peziarah bahwa ia adalah manusia fana, bukan dewa. Ia adalah mekanisme pengendalian *hubris* di ambang ruang oracle.

Transformasi maksim ini menjadi sebuah fundamen kefilosofatan terjadi secara masif melalui figur Sokrates dan kodifikasi literer oleh Plato. Dalam korpus Platonis, khususnya *Phaedrus* (229e–230a), *Alcibiades I* (124b, 128a–129a), dan *Apology* (21d), perintah ini mengalami pergeseran semantik radikal: dari sekadar peringatan akan mortalitas menjadi sebuah metode epistemologis dan kewajiban etis untuk menyelidiki hakikat kedirian (*selfhood*). Pertanyaannya kemudian: apakah Sokrates setia pada makna Delphic, atau ia menciptakan makna baru yang sama sekali lain? Kita tidak bisa menjawab dengan pasti, dan justru ambiguitas inilah yang membuat *gnōthi seauton* bertahan sebagai wacana tanpa otoritas tetap — sebuah kekosongan yang setiap zaman isi ulang dengan kepentingannya sendiri.

1. TRANSISI ANTROPOSENTRIS DARI FISIS KE PSIKHE

SEBELUM Sokrates, diskursus filsafat pra-Sokratik didominasi oleh fisiologi — penyelidikan terhadap *arkhē* (prinsip dasar) alam semesta. *Gnōthi seauton* menandai apa yang sering disebut sebagai “belokan antropologis” (*anthropological turn*). Sokrates menegaskan bahwa pemahaman tentang kosmos tidak akan bermakna tanpa pemahaman terhadap subjek yang mempersepsikan kosmos tersebut.

Dalam *Phaedrus* (229e–230a), Sokrates menyatakan bahwa ia tidak memiliki waktu untuk meneliti mitos-mitos eksotis karena ia belum memenuhi perintah Delphik tersebut. Ia berargumen bahwa tidaklah rasional untuk mempelajari hal-hal eksternal sementara diri sendiri masih menjadi misteri. Di sini, “diri” bukan lagi

dipahami sebagai entitas biologis belaka, melainkan sebagai *psykhē* (jiwa) yang rasional. Pengetahuan diri menjadi prasyarat bagi segala bentuk pengetahuan objektif lainnya.

Namun, pergeseran ini bukannya tanpa masalah. Dengan memindahkan pusat perhatian dari kosmos ke subjek, Sokrates—tanpa sengaja—meletakkan batu pertama bagi idealisme modern yang kemudian mencapai puncaknya dalam Cartesian *cogito*. Pertanyaan yang muncul kemudian: apakah dunia luar hanya sekadar proyeksi dari diri yang mengenal dirinya? Ataukah “diri” itu sendiri adalah konstruksi yang terus berubah, sehingga “mengetahui diri” berarti memburu bayangan yang selalu melesap? Herakleitos sudah mengingatkan bahwa kita tidak bisa melangkah dua kali ke sungai yang sama — dan sungai diri pun tak pernah tetap.

2. PENGETAHUAN AKAN KETIDAKTAHUAN DAN PARADOKSNYA

SECARA epistemologis, *gnōthi seauton* dalam tradisi Sokratik beroperasi melalui metode *elenchus* (dialektika pemeriksaan silang). Mengenali diri sendiri pertama-tama berarti *mengenali batas-batas kognitif diri*. Ini adalah apa yang kemudian disebut sebagai *docta ignorantia* (ketidaktahuan yang terpelajar). Pencarian akan jati diri bukan berarti menemukan substansi statis dalam diri, melainkan sebuah proses purifikasi intelektual untuk membuang opini-opini palsu (*doxa*). Dalam *Apology* (21d), setelah menguji para politisi, penyair, dan pengrajin, Sokrates menyimpulkan bahwa ia lebih bijaksana daripada mereka karena ia tahu bahwa ia tidak tahu, sementara mereka mengira tahu padahal tidak.

Di sinilah kita berhadapan dengan paradoks epistemik yang fundamental: mengenal diri berarti mengenal ketidaktahuan diri. Pengetahuan diri, dalam pengertian ini, bukanlah konten positif (“aku baik”, “aku cerdas”) melainkan limitasi. Diri yang dikenal adalah diri yang *kosong* dari klaim kebenaran absolut. Metode *elenchus* sering berakhir aporetik — tidak ada definisi final tentang keadilan, keberanian, atau kebajikan. Yang tercapai justru *aporia* (kebingungan produktif). Dengan kata lain, *gnōthi seauton* dalam praktik Sokratik sama dengan “ketahuilah bahwa kau tidak koheren.”

Kritik tajam datang dari Nietzsche dalam *Genealogi Moral*, ia mengejek *gnōthi seauton* sebagai moralitas budak yang mengidolakan rasionalitas yang menekan insting. Yang perlu, menurut Nietzsche, bukanlah introspeksi yang melumpuhkan, melainkan *penciptaan nilai baru* — “menjadi dirimu sendiri” lebih penting daripada “mengetahui dirimu sendiri”. Apakah mungkin seseorang bisa menjadi dirinya tanpa pernah benar-benar mengenal dirinya? Nietzsche menjawab ya, karena diri bukanlah sesuatu yang ditemukan, melainkan diciptakan.

3. DIRI SEBAGAI LOGISTIKON DAN DUALISME YANG BERMASALAH

DALAM pembacaan Platonis yang lebih dalam, “diri” (*seauton*) diidentifikasi dengan bagian rasional dari jiwa (*logistikon*). Dalam *Alcibiades I* — yang sering dianggap

sebagai kurikulum awal dalam Platonisme — ditegaskan bahwa “manusia adalah jiwanya.” Tubuh hanyalah instrumen yang digunakan oleh jiwa. Oleh karena itu, *gnōthi seauton* merupakan sebuah *imperatif metafisis* untuk membedakan antara:

- ≡ Apa yang menjadi milik kita (properti, tubuh)
- ≡ Siapa diri kita yang sesungguhnya (jiwa rasional)

Pengetahuan diri mengharuskan individu untuk melakukan introspeksi transendental, yakni memalingkan pandangan dari dunia material yang berubah-ubah (*becoming*) menuju esensi jiwa yang bersifat imaterial dan abadi (*being*). Dalam *Phaedrus*, ini berkaitan erat dengan alegori kereta perang, di mana pengenalan diri berarti memahami dinamika antara hasrat (*epithymetikon*), keberanian (*thymos*), dan rasio (*logos*).

Namun, dualisme ini tidak lepas dari kritik. Aristoteles dalam *De Anima* menolak pemisahan radikal antara jiwa dan tubuh. Mengenal diri tidak berarti keluar dari tubuh, melainkan menyadari bahwa jiwa adalah bentuk (*eidos*) dari tubuh. Diri konkret adalah *synolon* (komposit), bukan residu non-materi. Lebih jauh lagi, feminisme kontemporer (Luce Irigaray) menunjukkan bahwa “diri rasional” dalam tradisi Platonik sebenarnya adalah diri maskulin — universal, otonom, terlepas dari afeksi dan tubuh. Perempuan ditempatkan sebagai *yang lain* yang tidak dapat dikenal dalam kerangka ini. Maka *gnōthi seauton* versi Platonik berpotensi menjadi alat eksklusi daripada inklusi.

4. Cura Sui dan Bahaya Narsisisme

SECARA aksiologis, *gnōthi seauton* dalam tradisi klasik merupakan basis dari etika kebajikan (*virtue ethics*). Seseorang tidak mungkin mencapai *eudaimonia* (kebahagiaan/kesejahteraan jiwa) jika ia tidak memahami apa yang secara intrinsik baik bagi jiwanya. Pengetahuan diri menghasilkan *sophrosyne* (kesahajaan atau penguasaan diri). *Sophrosyne* inilah yang membedakan manusia yang merdeka dari budak nafsu.

Michel Foucault, dalam studinya mengenai *Hermeneutics of the Subject*, menghubungkan *gnōthi seauton* dengan konsep *epimeleia heautou* (kepedulian terhadap diri). Foucault berargumen bahwa dalam antikuitas, mengetahui diri sendiri adalah instrumen untuk mempraktikkan kebebasan dalam tatanan kekuasaan. Namun, Foucault juga memperingatkan bahwa teknologi diri ini dapat berubah menjadi alat subjektivasi yang menundukkan individu pada norma. “Kenali dirimu” dalam konteks kekaisaran Romawi, misalnya, menjadi cara bagi individu untuk menarik diri ke dalam batin — sementara kekaisaran tetap mengatur semua kondisi eksternal. Dengan kata lain, *gnōthi seauton* dapat berfungsi sebagai opium bagi yang tak berdaya, membuat mereka puas dengan kebebasan ilusi di dalam tembok penjara.

Secara politis, Plato menekankan bahwa mereka yang tidak mampu memerintah dirinya sendiri (karena tidak mengenali dirinya) mustahil mampu memerintah *polis*. Kepemimpinan politik, dengan demikian, merupakan ekstrapolasi dari kedaulatan

diri yang dicapai melalui refleksi filosofis. Tetapi apakah tidak ada bahaya di sini? Jika hanya filsuf yang benar-benar mengenal diri, maka *gnōthi seauton* menjadi legitimasi elit — sebuah prinsip yang secara ironis bertentangan dengan semangat Delphic yang ditujukan untuk semua peziarah, tanpa kecuali.

5. Diri di Era Eksternalisasi dan Resistensi

DALAM spektrum filsafat modern dan kontemporer, *gnōthi seauton* beresonansi dalam proyek Cartesian tentang *cogito*, fenomenologi Husserlian tentang kesadaran transendental, hingga eksistensialisme Heideggerian mengenai *Dasein* yang mempertanyakan keberadaannya sendiri. Namun, era digital menghadirkan bentuk baru yang lebih radikal: eksternalisasi diri. Algoritma, big data, dan kecerdasan buatan kini membangun representasi “diri” yang lebih komprehensif daripada introspeksi subjektif. Facebook, Google, dan TikTok mengenali perilaku kita lebih baik daripada kita mengenali diri kita sendiri.

Ironisnya, ketika mesin mengatakan “ini dirimu”, manusia justru bisa menjadi asing bagi dirinya sendiri. Perintah kuno *gnōthi seauton* kemudian bermetamorfosis: ketahuilah bahwa dirimu sudah tidak perlu dikenal olehmu sendiri — atau sebaliknya, perlawanan terhadap algoritma justru kembali ke *gnōthi seauton* dalam bentuk penolakan: aku bukan data, aku bukan profil, aku adalah hal yang tidak dapat dihitung. Dalam penolakan itulah prasasti Delphic masih berbisik — bukan sebagai jawaban, tetapi sebagai luka yang tak pernah sembuh.

Sementara itu, kritik postkolonial (Fanon, Said) mengingatkan bahwa *gnōthi seauton* versi Eropa tidak bisa dilepaskan dari proyek kolonial. “Kenali dirimu” bagi yang terjajah sering berarti kenali budaya penjajah sebagai cermin inferioritas. Identitas pascakolonial adalah teka-teki yang tidak bisa dijawab dengan introspeksi dalam kerangka filsafat Yunani-Eropa. Buddhisme bahkan lebih radikal: konsep *anattā* (tanpa-diri) secara langsung menolak adanya “diri” permanen yang harus dikenal. Yang ada hanyalah lima agregat (*skandha*) yang terus berubah. Mengenal diri justru adalah bentuk keterikatan (*upādāna*) yang melanggengkan penderitaan.

KHATIMAH

Gnōthi seauton adalah perintah yang secara struktural mustahil dipatuhi sepenuhnya karena setidaknya empat alasan:

1. Infinite regress: Subjek yang mengenal tidak bisa menjadi objek penuh bagi dirinya sendiri — seperti mata yang ingin melihat dirinya sendiri tanpa cermin.
2. Mutabilitas: Diri berubah dalam waktu. “Diriku” saat membaca ini berbeda dengan “diriku” lima menit lalu.
3. Keterbukaan ke luar: Diri terbentuk dalam relasi sosial, bahasa, kekuasaan, dan kebetulan. Introspeksi murni tidak mungkin.
4. Kegagalan linguistik: Kata ganti “aku” merujuk pada sesuatu yang tidak pernah hadir sepenuhnya dalam wacana.

Namun, justru karena ketidakmungkinan inilah *gnōthi seauton* tetap hidup selama 2.500 tahun. Ia adalah performativitas tanpa referensi final. Mengucapkan perintah itu — atau menulis tentangnya — sudah menjadi tindakan filosofis, bahkan politis. Prasasti Delphic tidak bertahan karena isinya yang abadi, tetapi karena ketidakmampuannya untuk dipatuhi secara sempurna terus memancing interpretasi baru.

Maka, mengenali diri sendiri bukanlah sebuah tujuan yang dapat dicapai, melainkan sebuah tugas tanpa akhir — sebuah perjalanan di mana peta selalu digambar ulang, dan tujuan selalu bergerak. Dan dalam perjalanan itu, mungkin yang paling berharga bukanlah ketika kita akhirnya “mengenal diri”, tetapi ketika kita menyadari bahwa kerinduan untuk mengenal diri sudah merupakan bentuk paling manusiawi dari keberanian untuk tidak puas dengan ketidaktahuan. Seperti kata Sokrates dalam *Apology* — meskipun kita tahu kutipan itu sendiri sudah diinterpretasi ulang ribuan kali — hidup yang tidak teruji mungkin tidak layak dijalani, tetapi hidup yang menguji terus-menerus tanpa pernah mencapai kepastian adalah satu-satunya hidup yang layak disebut hidup filosofis.



οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἶδα οὐδέν

(*oida gar hoti ouk oida ouden: Aku tahu bahwa aku tidak tahu apa-apa*)

— Socrates (*Apologia* 21d)

PENDAHULUAN

PERNYATAAN οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἶδα οὐδέν (*oida gar hoti ouk oida ouden*), yang secara populer diterjemahkan sebagai “Aku tahu bahwa aku tidak tahu apa-apa,” merupakan salah satu pilar fundamental dalam tradisi filsafat Barat sekaligus salah satu fragmen yang paling sering disalahpahami. Ucapan ini muncul dalam konteks pembelaan diri Sokrates di hadapan sidang pengadilan Athena pada tahun 399 SM, sebagaimana dicatat Plato dalam *Apologia* (21d). Latar belakangnya adalah pernyataan Orakel di Delphi bahwa “tidak ada manusia yang lebih bijaksana daripada Sokrates.” Menghadapi pernyataan teofani yang misterius ini, Sokrates justru merasa bingung — ia sadar akan keterbatasannya sendiri. Penyelidikan yang kemudian ia lakukan terhadap mereka yang dianggap bijaksana oleh publik (politisi, penyair, pengrajin) membawanya pada sebuah kesimpulan radikal: ia lebih bijaksana bukan karena ia memiliki pengetahuan positif yang lebih banyak, melainkan karena ia menyadari keterbatasan kognitifnya sendiri, sementara orang lain merasa tahu padahal mereka tidak tahu.

Dengan demikian, pernyataan ini bukanlah sekadar pengakuan pribadi yang kebetulan, melainkan sebuah manifesto metodologis yang membedakan filsafat sejati dari sekadar kepintaran semu. Ia berdiri dalam ketegangan produktif dengan imperatif Delphik lainnya, *gnōthi seauton* (kenali dirimu sendiri): jika perintah pertama adalah panggilan untuk introspeksi, maka pernyataan kedua adalah hasil dari introspeksi tersebut — yaitu pengakuan bahwa diri yang dikenali adalah diri yang terbatas, yang tidak mengetahui hakikat tertinggi dari kebajikan, keadilan, dan kebenaran. Bersama-sama, kedua maksim ini membentuk inti dari etika epistemik Sokratik: mengenali diri berarti mengenali ketidaktahuan, dan mengenali ketidaktahuan adalah awal dari kebijaksanaan.

1. DOCTA IGNORANTIA SEBAGAI PENGETAHUAN POSITIF TENTANG BATAS

SECARA epistemologis, *maksim oida gar hoti ouk oida ouden* tidak boleh dipahami sebagai skeptisisme absolut (seperti klaim bahwa tidak ada yang dapat diketahui)

atau nihilisme intelektual (seperti klaim bahwa pengetahuan tidak berharga). Sebaliknya, ini adalah ekspresi dari apa yang kemudian disebut *docta ignorantia* — ketidaktahuan yang terpelajar — sebuah konsep yang dirumuskan secara sistematis oleh Nicolaus Cusanus pada abad ke-15, tetapi sudah berakar dalam praktik Sokratik. *Docta ignorantia* bukanlah ketidaktahuan biasa (*ignorantia simplex*), yaitu ketidaktahuan yang tidak menyadari dirinya sendiri, melainkan sebuah ketidaktahuan yang telah melalui proses penyelidikan dan sampai pada kesimpulan bahwa objek tertentu (misalnya esensi keadilan, hakikat kebaikan, atau kodrat ilahi) tidak dapat diketahui secara tuntas oleh akal manusia yang terbatas.

Socrates, dalam praktiknya, membedakan secara implisit antara dua jenis pengetahuan:

1. Pengetahuan ilahi/absolut (*epistēmē teleia*). Pengetahuan tentang esensi murni dari kebajikan, keadilan, dan kebenaran yang melampaui kapasitas manusia fana. Ini adalah milik para dewa, dan manusia hanya dapat merindukannya.
2. Pengetahuan manusiawi yang otentik (*epistēmē anthrōpinē*). Bukan pengetahuan tentang esensi, melainkan kesadaran akan batas-batas pemahaman manusia itu sendiri, ditambah dengan pengetahuan prosedural tentang bagaimana menguji klaim-klaim pengetahuan.

Dengan mengakui “tidak tahu,” Socrates sebenarnya sedang melakukan pembersihan epistemik (*catharsis epistemica*). Ia menolak *doxa* (opini yang tidak teruji) yang sering kali disalahpahami oleh orang kebanyakan sebagai *epistēmē* (pengetahuan sejati). Para politisi yang ia temui mengira bahwa kemampuan berpidato berarti kebijaksanaan; para penyair mengira bahwa inspirasi ilahi berarti pengetahuan; para pengrajin mengira bahwa keahlian teknis berarti pemahaman universal. Socrates menunjukkan bahwa semua itu hanyalah *doxa* — opini tanpa fondasi rasional yang kokoh. Pengakuan ketidaktahuan adalah prasyarat bagi pencarian kebenaran: hanya wadah yang kosong yang dapat diisi, dan hanya jiwa yang menyadari kebutaannya yang akan mencari cahaya.

2. PENGETAHUAN TINGKAT KEDUA DAN RESISTENSI TERHADAP KONTRADIKSI LOGIS

TERDAPAT paradoks logis yang inheren dalam kalimat ini — sebuah ketegangan yang telah memicu perdebatan selama berabad-abad. Jika seseorang tahu bahwa ia tidak tahu apa-apa, maka ia setidaknya mengetahui satu hal (yaitu fakta bahwa ia tidak tahu). Dengan demikian, pernyataan “aku tidak tahu apa-apa” membatalkan dirinya sendiri jika ditafsirkan secara harfiah. Ini mengingatkan kita pada paradoks Epimenides (orang Kreta yang mengatakan “semua orang Kreta adalah pembohong”) atau paradoks Russell tentang himpunan semua himpunan yang tidak mengandung dirinya sendiri.

Namun, dalam diskursus filosofis — terutama dalam tradisi hermeneutik dan fenomenologis — paradoks ini diatasi dengan membedakan antara pengetahuan tingkat pertama (*first-order knowledge*) dan pengetahuan tingkat kedua (*second-*

order knowledge atau *meta-knowledge*). Pengetahuan tingkat pertama adalah pengetahuan tentang objek-objek di dunia (misalnya, “aku tahu bahwa Socrates adalah manusia”). Pengetahuan tingkat kedua adalah pengetahuan tentang pengetahuan itu sendiri — tentang kapasitas, batas, dan kondisi pengetahuan. Ketika Socrates mengatakan “aku tahu bahwa aku tidak tahu,” ia tidak sedang membuat klaim tentang objek-objek dunia (pengetahuan tingkat pertama), melainkan klaim tentang status epistemiknya sendiri (pengetahuan tingkat kedua). Ia tahu bahwa ia tidak memiliki pengetahuan tingkat pertama yang memadai tentang esensi-esensi seperti keadilan, kebajikan, atau kebaikan.

Dengankata lain, Socrates tidak sedang menegaskan ketiadaan informasi absolut (seolah-olah ia buta total), melainkan sedang menegaskan ketidakcukupan definisi-definisi yang ada dan ketidaksempurnaan segala klaim pengetahuan manusiawi. Ketika ia bertanya “Apa itu keadilan?” (Republic, Buku I) dan menemukan bahwa semua jawaban lawan bicaranya (Kephalos, Polemarchos, Thrasymachos) cacat secara logika, ia sampai pada titik aporia (kebuntuan, jalan buntu). Pengetahuan Sokrates terletak pada kemampuannya untuk mengidentifikasi apa yang bukan pengetahuan — sebuah metode eliminatif yang mendekati kebenaran dengan cara menyingkirkan kepalsuan, mirip dengan cara pematung yang membuang kelebihan batu untuk menyingkap patung di dalamnya.

3. ELENCHUS, APORIA, DAN MAIEUTICS

MAKSIM *oida gar hoti ouk oida ouden* bukanlah pernyataan statis; ia adalah mesin penggerak dari metode *elenchus* (dialektika pemeriksaan silang) yang menjadi ciri khas Sokrates. Bagi Sokrates, filsafat bukanlah transfer informasi dari guru ke murid (sebagaimana dipraktikkan kaum Sofis yang berbayar), melainkan sebuah bidang intelektual (*maieutics*) — seni membantu melahirkan pengetahuan yang sudah ada dalam jiwa, tetapi terpendam oleh lapisan opini dan prasangka.

Dengan secara konsisten memposisikan dirinya sebagai pihak yang tidak tahu, Sokrates memaksa lawan bicaranya untuk melakukan justifikasi rasional atas klaim-klaim mereka. Ia tidak menawarkan doktrin; ia hanya mengajukan pertanyaan. Proses ini bertujuan untuk membawa subjek menuju kondisi aporia — sebuah kegelisahan intelektual di mana subjek menyadari bahwa klaim pengetahuannya selama ini hanyalah prasangka tanpa dasar yang kokoh. Aporia sering digambarkan sebagai jalan buntu, tetapi dalam pedagogi Sokratik, ia adalah jalan buntu yang produktif: ia membuka ruang untuk pencarian ulang, karena seseorang tidak akan mencari apa yang ia pikir sudah ia miliki. Dalam Meno, Socrates menunjukkan bahwa seorang budak yang tidak tahu geometri dapat menemukan teorema Pythagoras jika ia pertama-tama menyadari ketidaktahuannya dan bersedia diarahkan. Kesadaran akan ketidaktahuan adalah keadaan *maieutik* — subur untuk belajar.

Dengan demikian, maksim ini sekaligus memiliki tiga fungsi metodologis:

- ☒ Fungsi destruktif: Membongkar dogmatisme dan klaim-klaim palsu.
- ☒ Fungsi protreptik: Mengarahkan jiwa menuju keinginan untuk mencari kebenaran.

- ☒ Fungsi heuristik: Membuka ruang bagi kemungkinan pengetahuan baru melalui pengakuan akan ketidaktahuan.

4. KERENDAHAN HATI INTELEKTUAL SEBAGAI KEBAJIKAN

SECARA aksiologis dan etis, oida gar hoti ouk oida ouden adalah sebuah kritik radikal terhadap hubris (kesombongan) intelektual. Socrates mengamati dengan tajam bahwa para politisi, penyair, dan pengrajin di Athena — yang merupakan kelompok-kelompok paling terhormat dalam polis — sering kali menganggap keahlian teknis mereka (*technē*) sebagai kebijaksanaan universal (*sophia*). Seorang pengrajin yang pandai membuat sepatu mungkin mengira bahwa ia juga tahu bagaimana mengatur negara. Seorang penyair yang mampu menulis puisi indah mungkin mengira bahwa puisinya mengandung kebenaran metafisik. Inilah yang oleh Socrates disebut sebagai *doxa* yang menyamar sebagai *epistēmē*.

Ketidaktahuan Sokratik, dengan demikian, menuntut integritas moral yang langka. Mengakui bahwa kita tidak tahu — terutama di depan publik, di depan murid-murid, atau di depan penguasa — memerlukan keberanian untuk melepaskan ego, status, dan otoritas semu. Ini adalah kebalikan dari sofisme, di mana seorang sofis berpura-pura tahu untuk mendapatkan bayaran dan pengaruh. Socrates justru kehilangan segalanya — termasuk nyawanya — karena ia dengan jujur mengakui ketidaktahuannya.

Pernyataan ini juga berkaitan erat dengan imperatif Delphik lainnya, *gnōthi seauton* (kenali dirimu sendiri). Mengenali diri berarti mengenali kefanaan dan keterbatasan rasio manusia — bahwa kita bukan dewa, bahwa kita tidak memiliki akses langsung ke esensi-esensi abadi, bahwa kita hanya makhluk pencari (*zētētai*), bukan pemilik (*kektesai*). Dengan demikian, pengakuan ketidaktahuan adalah sebuah tindakan etis yang membebaskan manusia dari dogmatisme dan tirani opini. Ia adalah bentuk tertinggi dari *sophrosynē* (kesederhanaan, penguasaan diri): kemampuan untuk menahan diri dari mengklaim lebih dari yang benar-benar dimiliki.

5. APAKAH SOCRATES BENAR-BENAR TAHU?

MESKIPUN dihormati secara luas, maksim Sokratik ini tidak luput dari kritik — baik dari dalam tradisi Platonik sendiri maupun dari filsafat modern dan kontemporer.

Kritik logis (paradoks) telah kita bahas. Solusi melalui pembedaan tingkat pengetahuan cukup meyakinkan bagi banyak filsuf, tetapi tidak bagi semua. Para skeptis Pyrrhonian (Sextus Empiricus) akan berkata: bahkan pengetahuan tingkat kedua pun masih terlalu banyak klaim. Seorang skeptis sejati harus menahan diri dari mengatakan “aku tahu bahwa aku tidak tahu” karena itu sudah merupakan sebuah dogma — yaitu keyakinan bahwa ketidaktahuan adalah satu-satunya hal yang diketahui. Skeptisisme radikal justru menyarankan *epochē* (penangkapan penghakiman) terhadap semua klaim, termasuk klaim tentang ketidaktahuan.

Kritik dari Nietzsche lebih keras lagi. Dalam *Beyond Good and Evil* (bagian 1) dan

The Twilight of the Idols, Nietzsche menuduh Socrates sebagai orang yang “payah, sakit, dan dekadenn” karena ia mengagungkan akal dan merendahkan nafsu, insting, dan kehidupan itu sendiri. Menurut Nietzsche, *docta ignorantia* Sokratik adalah kedok untuk rasionalisme yang menekan vitalitas. Dengan mengatakan “aku tahu bahwa aku tidak tahu,” Socrates sebenarnya menutup diri terhadap kemungkinan pengetahuan lain yang tidak rasional — pengetahuan tubuh, naluri, dan kekuatan kreatif. Nietzsche lebih menyukai *amor fati* (cinta pada takdir) dan *Wille zur Macht* (kehendak untuk berkuasa) daripada kerendahan hati epistemik. Mengapa repot-repot terus-menerus bertanya? Lebih baik hidup dengan keyakinan, keberanian untuk salah, dan kekuatan untuk menciptakan nilai-nilai baru.

Kritik dari filsafat ilmu (Karl Popper) lebih moderat tetapi tetap tajam. Popper, meskipun menghormati Socrates sebagai salah satu pendiri rasionalisme kritis, mencatat bahwa pernyataan “aku tahu bahwa aku tidak tahu” bisa berbahaya jika dijadikan dasar untuk anti-intelektualisme atau relativisme. Jika seseorang terus-menerus mengatakan “aku tidak tahu apa-apa,” ia mungkin merasa terbebaskan dari kewajiban untuk belajar, untuk mengumpulkan bukti, atau untuk mengambil keputusan berdasarkan pengetahuan terbaik yang tersedia. Popper lebih menyukai *fallibilisme* (keyakinan bahwa semua pengetahuan manusia bisa salah dan bersifat sementara) daripada *docta ignorantia* yang terlalu merendah. *Fallibilisme* tetap mengakui bahwa kita dapat memiliki pengetahuan yang mendekati kebenaran — bahkan jika pengetahuan itu tidak pernah final dan selalu terbuka untuk revisi. Dengan kata lain, kita bisa mengatakan “aku tahu bahwa pengetahuanku tidak sempurna” tanpa harus mengatakan “aku tahu bahwa aku tidak tahu apa-apa.”

Kritik dari psikologi kognitif kontemporer menambahkan perspektif empiris. Penelitian tentang *overconfidence effect* menunjukkan bahwa manusia cenderung terlalu percaya diri dalam penilaian mereka — tetapi juga menunjukkan bahwa mereka yang mengaku “tidak tahu” sering kali justru tidak tahu bahwa mereka bisa tahu. Socrates mungkin menderita suatu bentuk ilusi kerendahan hati — ia mengaku tidak tahu, padahal ia sangat tahu tentang metode dialektika, tentang keadilan (dalam *Crito* ia dengan tegas tahu bahwa melarikan diri dari penjara adalah tidak adil), dan tentang hakikat kematian (ia tahu bahwa kematian mungkin lebih baik daripada hidup tidak bermoral). Dengan demikian, *docta ignorantia* mungkin lebih merupakan understatement retorik — sebuah pernyataan yang sengaja merendah untuk tujuan pedagogis — daripada deskripsi faktual tentang keadaan pengetahuannya.

6. RESONANSI DALAM SEJARAH FILSAFAT

MESKIPUN paradoksal dan sarat kritik, pernyataan Socrates ini menjadi salah satu simpul paling produktif dalam sejarah pemikiran. Setiap era membaca ulang maksim ini sesuai dengan kegelisahannya sendiri.

Dalam *Confessiones*, Augustinus mengembangkan konsep *docta ignorantia* sebagai langkah menuju pengetahuan tentang Tuhan. Semakin seseorang

menyadari ketidaktahuannya tentang hakikat ilahi, semakin dekat ia dengan Tuhan — karena Tuhan melampaui semua kategori akal. Ouk oida ouden menjadi dasar teologi apofatik (teologi negatif), yang lebih banyak berbicara tentang apa yang tidak dapat dikatakan tentang Tuhan daripada tentang apa yang dapat dikatakan.

Nicholas dari Cusa (1401–1464) dalam *De Docta Ignorantia*, Cusanus merumuskan secara sistematis gagasan bahwa pengetahuan manusia yang tertinggi justru adalah pengetahuan tentang ketidaktahuannya sendiri di hadapan Yang Tak Terhingga. Ini adalah sekularisasi parsial dari mistisisme Augustinian.

Montaigne dan skeptisisme Renaisans dalam *Essais*, Montaigne menjadikan “Que sais-je?” (Apa yang aku tahu?) sebagai mottonya. Ini adalah sekularisasi langsung dari pernyataan Socrates. Montaigne menggunakannya untuk membongkar dogmatisme agama dan ilmiah pada zamannya, serta untuk mempromosikan toleransi dan kerendahan hati intelektual.

Kant dalam Kritik atas Akal Budi Murni, Kant membatasi akal pada dunia fenomena. *Ding an sich* (benda pada dirinya sendiri) tidak dapat diketahui. Kant tidak mengklaim bahwa ia tidak tahu apa-apa; ia mengklaim bahwa pengetahuan terbatas pada kemungkinan pengalaman. Namun, semangatnya sama dengan Socrates: mengetahui batas-batas pengetahuan adalah kebijaksanaan tertinggi. Kant bahkan menulis dalam Logik bahwa “Socrates membawa filsafat dari surga ke bumi” — artinya, dari spekulasi kosmologis yang tidak berujung ke pertanyaan-pertanyaan konkret tentang hidup manusia.

Kierkegaard dan lompatan iman dalam *Philosophical Fragments*, Kierkegaard membandingkan Socrates dengan Yesus. Socrates tahu bahwa ia tidak tahu — dan ini membuatnya tetap dalam ruang kemungkinan, dalam ketegangan pencarian tanpa kepastian. Yesus, sebaliknya, mengklaim memiliki kebenaran mutlak. Kierkegaard lebih memilih Socrates daripada Hegel karena Socrates tidak pernah mengklaim sistem yang lengkap. Ouk oida ouden adalah ekspresi dari subjektivitas eksistensial: kebenaran bukanlah apa yang diketahui, tetapi bagaimana pengetahuan itu dihayati dan dipertaruhkan dalam keberadaan konkret.

Popper dan falsifikasi dalam filsafat sains, prinsip falsifikasi Popper berakar pada kerendahan hati epistemik ala Socrates. Sains maju bukan dengan membuktikan kebenaran absolut, melainkan dengan terus-menerus menyadari kesalahan dan keterbatasan teori kita. Seorang ilmuwan sejati, seperti Socrates, adalah orang yang terus berusaha memalsukan hipotesisnya sendiri — yaitu mencari bukti yang bisa membuktikan bahwa ia salah.

7. DOCTA IGNORANTIA DI ERA POST-TRUTH DAN KECERDASAN BUATAN

DI ABAD ke-21, pernyataan Socrates oida gar hoti ouk oida ouden memiliki relevansi yang mungkin lebih mendesak daripada di zaman Socrates sendiri.

— Post-truth dan klaim kepastian. Kita hidup di era di mana orang dengan mudah mengklaim tahu segalanya — tentang vaksin, tentang perubahan iklim, tentang politik, tentang Tuhan, tentang sejarah. Media sosial memberi megafon

kepada mereka yang paling percaya diri, bukan yang paling reflektif. *Ouk oida ouden* menjadi semacam etika kognitif yang menuntut kita untuk berhenti sejenak, bertanya: “Apakah aku benar-benar tahu? Ataukah aku hanya yakin?” Membedakan antara keyakinan (*belief*) dan pengetahuan (*knowledge*) — antara *doxa* dan *epistēmē* — adalah warisan Sokratik yang tidak pernah usang.

- Kecerdasan buatan dan pengetahuan eksternal. AI seperti ChatGPT dapat menghasilkan pernyataan yang terdengar meyakinkan dan terstruktur dengan baik tanpa memiliki kesadaran sedikit pun. AI tidak tahu “bahwa ia tidak tahu” — ia tidak memiliki metakognisi, tidak memiliki *oida gar hoti ouk oida*. Ia hanya memprediksi token berikutnya berdasarkan data latih. Inilah yang membedakan manusia dari mesin: manusia dapat meragukan pengetahuannya sendiri, dapat mempertanyakan fondasi klaimnya, dapat mengatakan “aku tidak tahu.” Sokrates mengingatkan kita bahwa kerendahan hati intelektual adalah tanda kecerdasan sejati, bukan kelemahan — dan bahwa justru kemampuan untuk mengakui ketidaktahuan adalah yang paling sulit ditiru oleh AI.
- Krisis otoritas dan keahlian. Di satu sisi, kita terlalu cepat mengklaim tahu (misalnya, gerakan anti-vaksin yang “tahu” bahwa vaksin berbahaya tanpa bukti). Di sisi lain, kita terlalu cepat menyerahkan pengetahuan kepada otoritas tanpa verifikasi (misalnya, mengikuti influencer atau pemimpin opini tanpa kritis). Jalan Sokratik adalah jalan ketiga: akui bahwa kamu tidak tahu, tetapi jangan berhenti bertanya. Jangan menyerahkan penilaianmu kepada orang lain, juga jangan mengklaim kepastian yang tak berdasar. Ini adalah jalan yang sulit, tetapi mungkin satu-satunya yang konsisten dengan martabat manusia sebagai makhluk pencari kebenaran.
- Lingkungan dan krisis iklim. Dalam debat tentang perubahan iklim, para ilmuwan berkata: “Kami tahu bahwa iklim berubah karena ulah manusia, tetapi kami tidak tahu persis seberapa parah dampaknya dalam 50 tahun ke depan, dan kami tidak tahu persis teknologi apa yang akan tersedia.” Para skeptis iklim memanfaatkan ketidaktahuan ini — yang jujur dan ilmiah — untuk mengklaim bahwa “tidak ada yang tahu, jadi jangan bertindak.” Sokrates akan menjawab: justru karena kita tidak tahu persis, kita harus terus menyelidiki dan bertindak dengan hati-hati. Ketidaktahuan bukan alasan untuk inersia, melainkan alasan untuk kerendahan hati dalam tindakan — yaitu kesediaan untuk merevisi kebijakan berdasarkan bukti baru, serta kesediaan untuk tidak mengklaim lebih dari apa yang benar-benar didukung oleh bukti.

KHATIMAH

OIDA gar hoti ouk oida ouden bukanlah pernyataan skeptis yang nihilistik, juga bukan klaim palsu tentang kemahatahuan yang disamar sebagai kerendahan hati. Ia adalah sebuah proklamasi kedaulatan rasio yang kritis — sekaligus sebuah pengakuan akan batas-batas rasio itu sendiri. Ia berfungsi sebagai katalisator bagi penyelidikan yang tak kenal lelah, sebagai fondasi bagi etika intelektual yang anti-

dogmatis, dan sebagai terapi terhadap hubris yang selalu mengintai setiap klaim pengetahuan.

Dengan memposisikan ketidaktahuan sebagai titik tolak — bukan sebagai akhir — Socrates mentransformasi filsafat dari sekadar pengumpulan dogma (seperti yang dilakukan oleh sebagian sofis dan dogmatis) menjadi sebuah proses dialektis yang hidup, yang tidak pernah berakhir karena kesempurnaan tidak pernah tercapai. Pada akhirnya, kebijaksanaan tertinggi manusia bukanlah kepemilikan akan kebenaran absolut — karena itu adalah milik para dewa — melainkan pengejaran kebenaran yang terus-menerus yang dipandu oleh kesadaran yang tajam akan batas-batas diri.

Di akhir *Apologia*, ketika sidang telah menjatuhkan hukuman mati, Socrates berkata kepada para hakim: “Sekarang saatnya pergi: aku untuk mati, kamu untuk hidup. Siapa di antara kita yang menuju hal yang lebih baik, tidak ada yang tahu kecuali dewa.” Bahkan pada saat-saat terakhir, ia tidak mengklaim tahu. Ia hanya tahu bahwa ia tidak tahu — dan justru karena itu, ia mati dengan tenang, karena ia tidak perlu berpura-pura memiliki kepastian yang tidak ia miliki. Inilah keteladanan tertinggi dari *docta ignorantia*: kerendahan hati yang membebaskan.



ἡ γὰρ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τίς ἐστι κατ' ἀρετήν

(*hē gar eudaimonia psychēs energeia tis esti kat' aretēn*: kebahagiaan adalah aktivitas jiwa sesuai kebajikan)

— Aristoteles, *Ethika Nikomacheia*

PENDAHULUAN

DALAM mahakaryanya *Ethika Nikomacheia*, Aristoteles merumuskan tesis sentral etika kebajikannya melalui pernyataan: ἡ γὰρ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τίς ἐστι κατ' ἀρετήν (*hē gar eudaimonia psychēs energeia tis esti kat' aretēn*) — “Sebab kebahagiaan adalah semacam aktivitas jiwa yang sesuai dengan kebajikan.” Pernyataan ini muncul dalam Buku I, bab 7 (1098a16–18), sebagai konklusi dari argumen mengenai *ergon* (fungsi) manusia. Ia bukan sekadar definisi leksikal yang netral, melainkan sebuah *manifesto etis* yang menggeser paradigma etika dari pencarian kenikmatan eksternal (hedonisme) atau kepatuhan pada aturan (deontologi) menuju perwujudan internal yang bersifat aktif, teleologis, dan berorientasi pada tujuan akhir (*summum bonum*).

Jika Socrates berkata “kenali dirimu” dan “aku tahu bahwa aku tidak tahu” — keduanya bersifat *protreptik* dan *aporetik* — maka Aristoteles mengambil langkah lebih jauh: ia menawarkan *definisi substantif* tentang apa yang membuat hidup manusia baik dan berharga. Namun, definisi ini tidaklah sederhana. Ia sarat dengan asumsi metafisik (tentang fungsi, potensi dan aktualitas, struktur jiwa), asumsi antropologis (tentang hakikat manusia sebagai *zōon politikon* dan *logon echon*), serta asumsi aksiologis (tentang apa yang bernilai secara intrinsik). Dalam esai ini, kita akan membongkar lapisan-lapisan makna dari maksim Aristotelian ini, menguji koherensinya, serta menelusuri kritik dan resonansinya dalam sejarah filsafat hingga era kontemporer.

1. MELAMPAUI HEDONISME DAN KEBAHAGIAAN SUBJEKTIF

LANGKAH pertama dalam memahami maksim ini adalah membedakan *eudaimonia* dari konsepsi modern tentang “kebahagiaan” yang cenderung subjektif, emosional, dan bersifat perasaan (seperti *pleasure* atau *happiness* dalam pengertian populer). Secara etimologis, *eudaimonia* berasal dari kata *eu* (baik) dan *daimōn* (spirit, roh, kekuatan ilahi). Dalam diskursus Yunani klasik — terutama dalam Aristoteles

— istilah ini merujuk pada “kesejahteraan objektif” atau “pertumbuhan yang paripurna” (*flourishing*), bukan sekadar perasaan senang sesaat.

Aristoteles secara eksplisit membedakan *eudaimonia* dari *hēdonē* (kenikmatan) dalam Buku I bab 5: “Orang banyak, yang paling kasar, mengira bahwa kebahagiaan adalah kenikmatan; karena itulah mereka menyukai kehidupan yang penuh kesenangan.” Namun, ia menolak reduksi ini karena hedonisme menjadikan manusia setara dengan hewan yang juga mengejar kenikmatan. *Eudaimonia* juga bukan sekadar *timē* (kehormatan), karena kehormatan tergantung pada pemberi, bukan pada diri sendiri. Juga bukan *ploutos* (kekayaan), karena kekayaan hanyalah alat. *Eudaimonia* adalah *status ontologis dari kehidupan yang dijalani dengan baik secara keseluruhan* — ia bukanlah sebuah titik tujuan (*end-state*) yang statis (seperti “aku sudah bahagia, selesai”), melainkan sebuah *kualitas dari cara hidup* yang berlangsung sepanjang waktu.

Ketegangan mulai muncul di sini: apakah *eudaimonia* bersifat objektif (dapat diukur dari luar) atau subjektif (tergantung pada perasaan pelaku)? Aristoteles cenderung objektivis: seseorang dapat menjalani hidup yang secara objektif “berkembang” (*flourishing*) meskipun ia tidak selalu merasa senang. Sebaliknya, seseorang yang merasa senang terus-menerus (misalnya dengan narkoba) belum tentu *eudaimōn* karena ia tidak mengaktualisasikan kapasitas rasionalnya. Namun, kritik modern akan bertanya: siapa yang berhak menentukan bahwa aktivitas rasional lebih bernilai daripada kenikmatan indrawi? Bukankah ini semacam *elitisme rasionalis* yang merendahkan bentuk-bentuk kehidupan lain?

2. HAKIKAT MANUSIA SEBAGAI ZŌON POLITIKON DAN LOGON ECHON

ARISTOTELES mendasarkan definisinya pada premis teleologis bahwa segala sesuatu di alam semesta memiliki fungsi spesifik (*ergon*). Sebuah pisau memiliki fungsi untuk memotong; pisau yang baik adalah yang memotong dengan baik. Demikian pula, kebaikan (*agathon*) dari sesuatu ditentukan oleh seberapa baik ia menjalankan fungsinya. Pertanyaan kemudian: apa fungsi manusia? Fungsi manusia tidak bisa hanya “hidup” (*zēn*), karena itu dimiliki bersama tumbuhan. Juga tidak bisa hanya “merasakan” (*aisthēsis*), karena itu dimiliki bersama hewan. Fungsi spesifik manusia — yang membedakannya dari makhluk lain — adalah kapasitas untuk bernalar (*logos*), baik dalam arti rasio teoretis (memahami kebenaran) maupun rasio praktis (mempertimbangkan tindakan). Dengan demikian, kebaikan tertinggi manusia harus terletak pada aktivitas bagian jiwa yang memiliki rasio — baik aktivitas rasio itu sendiri (kebajikan intelektual) maupun aktivitas bagian lain jiwa yang mengikuti rasio (kebajikan moral).

Di sinilah letak justifikasi bagi frasa *psychēs energeia* (aktivitas jiwa). Kebahagiaan manusia tidak ditemukan dalam kepasifan (seperti istirahat atau tidur), juga tidak dalam kepemilikan harta atau status sosial (karena itu hanya alat), melainkan dalam *penggunaan aktif dari kapasitas intelektual dan moralnya*. Manusia mencapai *eudaimonia* ketika ia hidup *kata logon* — sesuai dengan akal budi.

Namun, argumen *ergon* ini bukannya tanpa masalah. Ia mengasumsikan bahwa alam semesta memiliki desain teleologis — bahwa setiap entitas “ditujukan” untuk melakukan sesuatu. Darwin telah menggoyahkan asumsi ini: evolusi tidak memiliki tujuan; fungsi adalah hasil adaptasi, bukan penyebab final. Jika tidak ada “tujuan” alamiah manusia, maka klaim bahwa fungsi manusia adalah bernalar menjadi *keputusan nilai*, bukan fakta ilmiah. Aristoteles mungkin menjawab bahwa *telos* manusia dapat dibaca dari potensi-potensinya: karena manusia memiliki kapasitas nalar, maka aktualisasi kapasitas itu adalah baik. Tetapi ini mengasumsikan prinsip bahwa potensi harus diaktualisasikan — sebuah asumsi yang tidak selalu benar (potensi untuk membunuh tidak perlu diaktualisasikan). Dengan demikian, argumen *ergon* memerlukan dukungan etis tambahan yang tidak disediakan oleh Aristoteles secara memadai.

3. ENERGEIA VS. HEXIS

SALAH satu distingsi krusial dalam pernyataan Aristoteles adalah penggunaan kata ἐνέργεια (*energeia*) — aktivitas, aktualitas, realisasi — dan bukan kata *hexis* (disposisi, kepemilikan, kebiasaan). Aristoteles membedakan secara tegas antara:

- *Hexis*. Disposisi atau potensi yang dimiliki, tetapi belum diaktualisasikan. Misalnya, seseorang yang memiliki kebajikan keberanian (*andreia*) tetapi sedang tidur, atau yang tidak pernah menghadapi bahaya, tetap *memiliki* kebajikan tersebut sebagai *hexis*.
- *Energeia*. Aktivitas yang mewujudkan disposisi tersebut dalam tindakan nyata di situasi konkret. Keberanian sebagai *energeia* adalah ketika seseorang benar-benar menghadapi bahaya dan bertindak dengan cara yang tepat (antara takut dan nekat).

Dengan menegaskan bahwa kebahagiaan adalah *energeia* dan bukan sekadar *hexis*, Aristoteles menyatakan bahwa *kebahagiaan bukanlah sebuah “hadiah” yang diterima atau “perasaan” yang muncul secara pasif*; ia bukanlah status yang bisa dicapai sekali dan selesai. Kebahagiaan adalah *sebuah praktik*, sebuah kegiatan yang berkelanjutan. Seseorang tidak “mendapatkan” kebahagiaan seperti mendapatkan gelar atau properti; ia “melakukan” kebahagiaan melalui tindakan-tindakan baik yang berulang sepanjang hidup. Ini merupakan penolakan terhadap pandangan bahwa kebajikan moral saja (sebagai disposisi) sudah cukup untuk kebahagiaan. Bahkan orang paling baik sekalipun, jika ia tidak pernah bertindak (misalnya karena dipenjara atau dalam koma), tidak dapat disebut *eudaimōn*.

Implikasi dari penekanan pada *energeia* ini sangat radikal: *kebahagiaan tidak bersifat akumulatif* (semakin banyak harta, semakin bahagia), tetapi bersifat *performativ*. Ia hadir hanya dalam momen-momen tindakan. Namun, muncul paradoks: jika kebahagiaan hanya ada saat bertindak, apa yang terjadi di antara tindakan-tindakan tersebut? Apakah seseorang menjadi tidak bahagia saat tidur atau saat istirahat? Aristoteles menyadari masalah ini dan menambahkan bahwa kebajikan memerlukan “kehidupan yang lengkap” (*bios teleios*) — kontinuitas,

bukan momen-momen terisolasi. Tetapi tetap ada ketegangan antara tuntutan aktualitas terus-menerus dan realitas kehidupan manusia yang memiliki jeda.

4. STANDAR KEBAJIKAN

FRASE κατ' ἀρετήν (*kat' aretēn*) — “sesuai dengan kebajikan” — merupakan kualifikasi esensial yang mencegah interpretasi bahwa *setiap* aktivitas jiwa otomatis membawa kebahagiaan. Aktivitas jiwa yang dimaksud tidak boleh sembarangan; ia harus memenuhi standar keunggulan (*aretē*). Bagi manusia, *aretē* mencakup dua domain besar:

- Kebajikan moral (*ēthikai aretai*): Keberanian, keadilan, kesederhanaan, kemurahan hati, dan lain-lain. Kebajikan moral ini, menurut Aristoteles, adalah titik tengah (*mesotēs*) antara dua keburukan: kelebihan dan kekurangan. Keberanian adalah titik tengah antara pengecut (kekurangan) dan nekat (kelebihan). Keadilan, kesederhanaan, dan seterusnya memiliki struktur yang sama.
- Kebajikan intelektual (*dianoētikai aretai*): *Phronēsis* (kebijaksanaan praktis, kemampuan mempertimbangkan dengan benar dalam tindakan konkret) dan *Sophia* (kebijaksanaan teoretis, pemahaman tentang prinsip-prinsip pertama dan kebenaran abadi).

Aristoteles kemudian menambahkan bahwa kebahagiaan tertinggi (*teleia eudaimonia*) adalah aktivitas *sophia* — yaitu kehidupan kontemplatif (*bios theōrētikos*), karena kebajikan intelektual adalah yang paling sempurna, paling berkelanjutan, paling mandiri (tidak memerlukan orang lain), dan paling mirip dengan aktivitas dewa. Namun, ia juga mengakui bahwa kehidupan praktis yang penuh dengan kebajikan moral — dalam relasi dengan keluarga, teman, dan polis — merupakan bentuk kebahagiaan *tingkat kedua* yang juga sangat berharga.

Di sinilah muncul *ketegangan internal* dalam etika Aristotelian: apakah tujuan akhir manusia adalah kontemplasi soliter (filosof) atau partisipasi aktif dalam kehidupan sosial (warga negara yang baik)? Aristoteles tidak pernah menyelesaikan ketegangan ini secara tuntas. Dalam *Ethika Nikomacheia* Buku X, ia memuji kehidupan kontemplatif sebagai yang tertinggi, tetapi dalam *Politika*, ia menekankan bahwa manusia adalah *zōon politikon* (makhluk politik) yang tidak dapat *eudaimōn* tanpa interaksi sosial. Interpretasi modern cenderung melihat ini sebagai *dualisme yang tidak terintegrasi* — sebuah kelemahan sistem Aristotelian.

5. HARMONI JIWA DAN PERAN PHRONĒSIS

Secara psikologis, definisi *eudaimonia* ini mengasumsikan adanya *struktur jiwa yang teratur*. Aristoteles, dalam *De Anima*, membagi jiwa menjadi tiga bagian: (1) jiwa nutrisif (*threptikon*) — dimiliki tumbuhan, manusia, hewan; (2) jiwa sensitif-perceptif (*aisthēton*) — dimiliki hewan dan manusia; (3) jiwa rasional (*logistikon* dan *epistēmōnikon*) — khusus manusia. Bagian rasional itu sendiri terbagi menjadi rasio teoretis (yang memikirkan kebenaran abadi) dan rasio praktis (*dianoia*

praktikē, yang memikirkan tindakan). Kebajikan moral, seperti keberanian dan keadilan, adalah *disposisi dari bagian jiwa yang non-rasional* (bagian yang dapat mendengarkan rasio) untuk mengikuti rasio dengan baik.

Eudaimonia tercapai ketika bagian rasional memandu bagian non-rasional menuju “jalan tengah” (*mesotēs*) — sebuah kondisi keseimbangan di mana seseorang tidak berlebihan maupun kekurangan dalam merespons emosi dan dorongan. Keberanian, misalnya, bukan tanpa rasa takut, tetapi rasa takut yang proporsional dan diarahkan dengan benar oleh rasio. Aktivitas jiwa yang sesuai dengan kebajikan berarti rasio manusia berfungsi optimal dalam mengelola hasrat, sehingga tercipta *harmoni internal* (*homonoia* dengan diri sendiri). Inilah yang oleh Aristoteles disebut sebagai kehidupan yang paling menyenangkan, karena bagi orang yang bajik (*spoudaios*), melakukan tindakan bajik itu sendiri sudah merupakan sumber kenikmatan tertinggi — tidak diperlukan insentif eksternal.

Namun, asumsi tentang harmoni internal ini telah dikritik oleh psikologi modern. Freud menunjukkan bahwa konflik antara rasio dan hasrat tidak pernah dapat diselesaikan sepenuhnya; yang ada hanyalah kompromi dan represi. Lacan bahkan mengatakan bahwa “rasio” hanyalah rasionalisasi dari keinginan yang lebih dalam. Dengan kata lain, *model harmoni Aristotelian mungkin adalah ilusi yang dipertahankan oleh mereka yang memiliki kekuasaan untuk menekan konflik*.

6. KEBAHAGIAAN SEBAGAI TUJUAN KENDIRI DAN MASALAH LINGKARAN

KARENA kebahagiaan didefinisikan sebagai aktivitas jiwa sesuai kebajikan, maka ia bersifat *autotelic* — berharga demi dirinya sendiri, bukan sebagai alat untuk hal lain. Kita menginginkan kekayaan, kesehatan, kehormatan, atau persahabatan demi kebahagiaan, tetapi kita menginginkan kebahagiaan *hanya demi kebahagiaan itu sendiri*. Dengan demikian, etika Aristotelian bersifat *eudaimonistik*: standar moralitas suatu tindakan diukur dari kontribusinya terhadap pencapaian aktualisasi diri manusia sebagai makhluk rasional dan sosial. Tindakan yang baik adalah yang membawa pelakunya lebih dekat ke *eudaimonia*, sementara tindakan jahat adalah yang menjauhkannya.

Di sini muncul masalah lingkaran (*circularity*): Aristoteles mendefinisikan kebahagiaan sebagai aktivitas sesuai kebajikan, tetapi ia juga mendefinisikan kebajikan sebagai disposisi yang cenderung menghasilkan kebahagiaan. Apakah ini lingkaran setan? Tidak sepenuhnya, karena Aristoteles memiliki kriteria independen untuk kebajikan melalui doktrin *mesotēs* (titik tengah) dan melalui *phronēsis* (kebijaksanaan praktis) yang mempertimbangkan situasi konkret. Namun, *phronēsis* sendiri memerlukan kebajikan moral untuk berfungsi dengan baik (tanpa keberanian, kebijaksanaan bisa menjadi kepengecutan yang rasional). Dengan kata lain, dalam sistem Aristotelian, *kebajikan moral dan phronēsis saling presuposisikan* — sebuah koherensi yang indah tetapi juga rentan terhadap kritik bahwa ia bersifat melingkar dan tidak memberikan panduan konkret dalam situasi konflik nilai.

7. KRITIK DAN PERDEBATAN

a. Kritik Elitisme

Eudaimonia ala Aristoteles sangat menuntut. Ia memerlukan akses ke pendidikan, waktu luang, sumber daya, dan polis yang stabil. Budak, perempuan (dalam pandangan Aristoteles sendiri), dan buruh kasar tidak memiliki kesempatan yang sama untuk mengembangkan kapasitas rasional mereka. Dengan demikian, etika kebajikan Aristotelian secara inheren *elitis* — ia adalah etika untuk kelas pemilik properti laki-laki yang memiliki *scholē* (waktu luang dari pekerjaan kasar). Kritik Marxis akan mengatakan bahwa ini adalah ideologi kelas penguasa yang membenarkan ketimpangan struktural.

b. Kritik tentang Keberuntungan (*Tychē*)

Aristoteles mengakui bahwa *eudaimonia* juga tergantung pada keberuntungan eksternal: seseorang yang kehilangan anak-anak dan teman-temannya dalam perang, atau yang menderita penyakit parah, mungkin sulit mencapai *eudaimonia* meskipun ia bajik. Ini adalah kejujuran intelektual, tetapi sekaligus kelemahan: jika kebahagiaan adalah aktivitas jiwa sesuai kebajikan, mengapa ia tergantung pada hal-hal di luar kendali? Aristoteles menjawab bahwa tindakan bajik tetap mungkin dalam keterbatasan, tetapi *eudaimonia* penuh memerlukan kondisi eksternal yang memadai. Kritik modern (misalnya dari Martha Nussbaum) berargumen bahwa ini justru menunjukkan bahwa etika kebajikan tidak cukup untuk keadilan sosial: negara harus menjamin kondisi minimum bagi warganya untuk dapat *flourish*.

c. Kritik dari Etika Deontologis (Kant)

Immanuel Kant menolak etika *eudaimonisme* karena menjadikan kebahagiaan sebagai motif tindakan. Menurut Kant, tindakan moral harus dilakukan karena kewajiban (*Pflicht*), bukan karena kebahagiaan. Jika saya jujur karena saya ingin bahagia, maka tindakan saya tidak memiliki nilai moral sejati. Aristoteles akan menjawab bahwa orang bajik justru *menikmati* melakukan tindakan bajik — kebahagiaan bukanlah motif, melainkan *konsekuensi* dari tindakan yang dilakukan demi kebaikan itu sendiri. Tetapi tetap ada ketegangan: apakah seseorang yang secara konsisten bajik tetapi tidak pernah merasa bahagia karena depresi klinis (di luar kendalinya) bisa disebut *eudaimōn*? Jika jawabannya tidak, maka kebahagiaan tetaplah elemen konstitutif, dan ini membawa kita kembali pada kritik Kant.

d. Kritik dari Eksistensialisme (Sartre)

Sartre menolak gagasan bahwa manusia memiliki “fungsi” atau “esensi” yang telah ditentukan sebelumnya. *Eksistensi mendahului esensi* — manusia pertamanya ada, kemudian ia mendefinisikan dirinya melalui pilihan-pilihannya. Argumen *ergon* Aristotelian mengasumsikan *telos* manusia yang tetap, padahal bagi Sartre, manusia bebas untuk memilih tujuannya sendiri. *Eudaimonia* versi Aristotelian adalah bentuk *mauvaise foi* (iman buruk) — pelarian dari kebebasan yang menakutkan ke dalam kepastian yang nyaman tentang “hakikat manusia.”

e. Kritik dari Neurosains dan Psikologi Positif

Penelitian modern tentang kebahagiaan (Martin Seligman, Daniel Kahneman) menunjukkan bahwa kebahagiaan subjektif tidak berkorelasi sempurna dengan aktivitas rasional atau kebajikan moral. Faktor genetik, kimia otak (serotonin, dopamin), dan kondisi sosial ekonomi memiliki pengaruh besar. Aristoteles mungkin terlalu optimis tentang kapasitas rasio untuk mengendalikan emosi dan hasrat. Di sisi lain, psikologi positif justru kembali pada beberapa ide Aristotelian — misalnya konsep *flourishing* sebagai lebih dari sekadar kesenangan — tetapi dengan metode empiris yang tidak dimiliki Aristoteles.

8. RESONANSI DALAM SEJARAH FILSAFAT DAN RELEVANSI KONTEMPORER

MESKIPUN sarat kritik, maksim Aristotelian ini telah menjadi salah satu fondasi paling berpengaruh dalam etika Barat.

- Thomas Aquinas dan etika Kristen. Aquinas mengintegrasikan *eudaimonia* Aristotelian ke dalam kerangka teologi Katolik: kebahagiaan tertinggi manusia bukanlah kontemplasi filosofis, melainkan *visio beatifica* (penglihatan akan Tuhan di akhirat). Namun, di dunia ini, kebajikan moral dan intelektual tetap penting.
- Utilitarisme (Mill, Bentham). Meskipun berbeda secara fundamental (utilitarisme mengukur kebahagiaan sebagai jumlah kesenangan), Mill mengakui bahwa “lebih baik menjadi Socrates yang tidak puas daripada babi yang puas” — sebuah gema dari penekanan Aristotelian pada kualitas aktivitas, bukan kuantitas sensasi.
- Etika kebajikan kontemporer (Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum, Philippa Foot). Pada abad ke-20, terjadi kebangkitan etika kebajikan sebagai alternatif terhadap deontologi Kantian dan utilitarianisme. MacIntyre dalam *After Virtue* berargumen bahwa kita perlu kembali ke tradisi Aristotelian untuk mengatasi krisis moral modern. Nussbaum mengembangkan *capabilities approach* yang dipengaruhi Aristoteles: pembangunan manusia diukur dari seberapa besar orang dapat mengaktualisasikan kapasitas-kapasitas dasar mereka.
- Psikologi positif dan gerakan *flourishing*. Martin Seligman, pendiri psikologi positif, mendefinisikan *well-being* sebagai PERMA (Positive Emotion, Engagement, Relationships, Meaning, Accomplishment) — sebuah model yang sangat mirip dengan *eudaimonia* Aristotelian, meskipun tanpa metafisika teleologis.
- Pendidikan karakter. Di banyak negara, kurikulum pendidikan karakter kembali pada gagasan Aristotelian bahwa kebajikan ditanamkan melalui kebiasaan (*ethos* dari *ethos* — kebiasaan). Sekolah tidak hanya mengajarkan pengetahuan, tetapi juga membentuk disposisi moral.
- Krisis makna di era kapitalisme. Di tengah budaya konsumen yang mendorong hedonisme jangka pendek, konsep *eudaimonia* sebagai aktivitas jangka panjang yang menuntut disiplin dan refleksi menawarkan alternatif yang menarik.

Apakah kita ingin menjadi “babi yang puas” yang menghabiskan waktu scroll media sosial tanpa henti, atau “Socrates yang tidak puas” yang terus mencari makna melalui tindakan baik? Pertanyaan Aristotelian ini masih sangat relevan.

KHATIMAH

MAKSIM Aristotelian ἡ γὰρ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις ἐστὶ κατ’ ἀρετήν tidak pernah dimaksudkan sebagai rumus sederhana yang bisa diikuti seperti resep. Ia adalah *undangan untuk berpikir ulang tentang apa yang membuat hidup berharga*. Dengan mendefinisikan kebahagiaan sebagai *psychēs energeia kat’ aretēn*, Aristoteles menawarkan visi tentang manusia yang aktif, bertanggung jawab, dan senantiasa dalam proses menjadi. Kebahagiaan bukan merupakan produk keberuntungan atau anugerah pasif — meskipun keberuntungan turut berperan — melainkan sebuah *pencapaian intelektual dan moral* yang dicapai melalui disiplin jiwa, refleksi terus-menerus, dan praktik kebajikan dalam konteks sosial.

Manusia mencapai puncaknya bukan saat ia memiliki segalanya (kekayaan, kekuasaan, popularitas), melainkan saat ia *menjadi dan bertindak sepenuhnya sebagai makhluk rasional yang mulia* — yaitu ketika ia mengaktualisasikan potensi terbaiknya dalam tindakan nyata, dalam hubungan dengan sesama, dan dalam kontemplasi atas kebenaran. Namun, kita juga harus mengakui bahwa proyek ini tidak pernah selesai, selalu rentan terhadap kegagalan, dan tidak pernah sepenuhnya lepas dari keberuntungan. Mungkin inilah yang membuat *eudaimonia* layak diperjuangkan: ia bukan hadiah, tetapi sebuah *perjalanan tanpa akhir* — sebuah *energeia* yang tidak pernah berhenti menjadi *energeia*.



μηδὲν ἄγαν

(*Mēden agan*: Segala sesuatu secukupnya)

— Delphi, dipopulerkan oleh para filsuf

PENDAHULUAN

ADAGIUM μηδὲν ἄγαν (*mēden agan*), yang secara harfiah berarti “tidak ada yang berlebihan” atau “segala sesuatu dalam ukuran yang tepat,” merupakan salah satu dari tiga pilar kebijaksanaan Delphik yang terpahat di pintu masuk Kuil Apollo, bersama *gnōthi seauton* (kenali dirimu) dan *eggyē para d’atē* (jaminan mendatangkan bencana). Jika *gnōthi seauton* adalah perintah untuk introspeksi, maka *mēden agan* adalah *prinsip pembatas* — sebuah pengingat bahwa setiap tindakan, emosi, dan keinginan memiliki batas optimal yang bila dilampaui akan mengubah kebajikan menjadi keburukan, keteraturan menjadi kekacauan.

Dalam pandangan dunia Yunani kuno — terutama sebagaimana diwariskan oleh tradisi Orfik-Pythagoras dan kemudian disistematisasi oleh Plato dan Aristoteles — kejahatan atau kekacauan sering kali diidentikkan dengan *ketidakterbatasan* (*apeiron*) dan *ketidakseimbangan*. Alam semesta yang teratur disebut *kosmos* justru karena ia memiliki batas (*peras*) dan proporsi (*analogia*). Oleh karena itu, *mēden agan* bukanlah sekadar nasihat moral untuk “jangan berlebihan” dalam arti populer (seperti “jangan makan terlalu banyak”), melainkan sebuah *imperatif ontologis* untuk selaras dengan struktur realitas yang teratur.

Tetapi, seperti halnya *gnōthi seauton* yang bermasalah karena ketidakmungkinan mengenal diri secara tuntas, *mēden agan* juga menyimpan paradoks: siapa yang menentukan ukuran “tepat” itu? Apakah moderasi selalu baik dalam setiap situasi? Bukankah ada situasi di mana “keberlebihan” justru diperlukan — misalnya kelebihan cinta, kelebihan pengorbanan, atau kelebihan kemarahan terhadap ketidakadilan? Dalam esai ini, kita akan menelusuri genealogi maksim ini, penerapannya yang paling sistematis dalam etika Aristotelian, resonansinya dalam estetika dan politik, serta kritik-kritik modern yang mempertanyakan apakah moderasi selalu merupakan kebajikan tertinggi.

1. MELAMPAUI NASIHAT POPULER

SECARA leksikal, *mēden agan* berarti “jangan (terlalu) banyak” atau “tidak (terlalu) jauh.” Namun, reduksi semacam ini kehilangan kekuatan filosofisnya. Dalam

bahasa Yunani, *agan* mengandung konotasi *kelebihan yang melampaui batas* — bukan sekadar “banyak” tetapi “terlalu banyak hingga merusak.” Kata ini sering muncul dalam konteks tragedi untuk menggambarkan tindakan *hubris*: seseorang yang melampaui batas kemanusiaan dan mengundang *nemesis* (pembalasan ilahi).

Perbedaan krusial yang perlu ditekankan: moderasi bukanlah rata-rata (*mean as average*), melainkan titik optimal (*mean as optimum*). Rata-rata matematis antara pengecut (0) dan nekat (10) adalah 5 — tetapi titik optimal keberanian mungkin 7 dalam situasi perang, 3 dalam situasi negosiasi damai. Dengan kata lain, *mēden agan* tidak bisa dihitung secara *a priori*; ia memerlukan *phronēsis* (kebijaksanaan praktis) yang membaca situasi konkret. Ini adalah poin yang sering disalahpahami: moderasi bukanlah sikap “setengah-setengah” atau “tidak berani mengambil risiko.” Ia adalah kemampuan untuk menemukan intensitas yang tepat — yang bisa sangat tinggi dalam konteks tertentu, sangat rendah dalam konteks lain.

Ketegangan mulai muncul: jika “tepat” bergantung sepenuhnya pada situasi, lalu apa bedanya dengan relativisme? Apakah *mēden agan* memberikan kriteria objektif? Aristoteles menjawab dengan konsep *orthos logos* (akal budi yang benar), tetapi *orthos logos* sendiri memerlukan orang bijak (*phronimos*) sebagai standar — sebuah lingkaran yang tidak pernah sepenuhnya terpecahkan.

2. ETIKA ARISTOTELIAN

PENERAPAN paling sistematis dari *mēden agan* ditemukan dalam etika Aristoteles, khususnya melalui doktrin “Jalan Tengah” (*mesotēs* atau *Golden Mean*). Dalam *Ethika Nikomacheia* Buku II bab 6 (1106a26–b28), Aristoteles berargumen bahwa kebajikan moral (*ēthikē aretē*) selalu terletak di antara dua ekstrem:

- *Elleipsis* (defisiensi): kekurangan, ketidakcukupan
- *Hyperbolē* (ekses): kelebihan, keberlebihan

Sebagai contoh: Keberanian (*andreia*) adalah titik tengah antara pengecut (*deilia* — kekurangan keberanian) dan nekat (*thrasytēs* — kelebihan keberanian). Kemurahan hati (*eleutheriotēs*) adalah titik tengah antara kikir (*aneleutheria*) dan boros (*asōtia*). Kesabaran (*praotēs*) adalah titik tengah antara pemarah (*orgilotēs*) dan tidak berperiasaan (*aorgēsia*).

Dalam konteks ini, *mēden agan* menjadi *metodologi praktis* untuk mencapai keunggulan karakter. Namun, perlu ditekankan bahwa *mesotēs* bukanlah rata-rata aritmetika, melainkan sesuatu yang relatif terhadap kita (*pros hēmas*). Artinya, jumlah makanan yang “cukup” untuk atlet berbeda dengan untuk pekerja kantor; jumlah kemarahan yang “tepat” saat menyaksikan ketidakadilan berbeda dengan saat anak kecil menumpahkan susu. Menemukan *mesotēs* memerlukan latihan panjang, pembiasaan (*ethismos*), dan kehadiran *phronēsis* (kebijaksanaan praktis) yang mampu mempertimbangkan semua faktor singular.

Di sinilah muncul kritik internal: apakah doktrin *mesotēs* dapat mencakup semua kebajikan? Aristoteles sendiri mengakui bahwa beberapa tindakan tidak memiliki “tengah” karena mereka sudah merupakan kejahatan secara intrinsik — misalnya

perzinahan, pencurian, pembunuhan. Tidak ada “keberanian yang sedang-sedang saja” dalam berzinah; perzinahan adalah kejahatan dalam derajat apa pun. Ini membatasi ruang lingkup *mesotēs* hanya pada ranah emosi dan tindakan yang secara alami memiliki intensitas. Kritik lebih lanjut datang dari Nietzsche: apakah kebajikan seperti “keberanian” benar-benar bisa diukur dengan skala? Apakah ada “keberanian yang terlalu banyak”? Nietzsche justru memuji “keberlebihan” sebagai tanda keagungan jiwa.

3. DIMENSI EKSISTENSIAL DAN LIMITASI MANUSIA

DALAM tragedi dan filsafat Yunani — dari Aeschylus hingga Plato — pelanggaran terhadap prinsip *mēden agan* disebut sebagai ὕβρις (*hubris*): kesombongan atau kelebihan yang melampaui batas-batas kemanusiaan. *Hubris* adalah tindakan menantang tatanan kosmik, ketetapan dewa, atau hukum alam. Tokoh-tokoh tragis seperti Oedipus, Prometheus, dan Aias jatuh bukan karena kebodohan intelektual semata, tetapi karena *keberlebihan* — keinginan untuk tahu lebih dari yang seharusnya (Oedipus), mencuri api dari dewa (Prometheus), atau mengandalkan kekuatan fisik melebihi kebijaksanaan (Aias).

Secara filosofis, *hubris* dipandang sebagai *kegagalan kognitif* dalam mengenali limitasi diri (*finitude*). Manusia bukan dewa; ia tidak memiliki akses ke kebenaran absolut, tidak memiliki kekuatan tak terbatas, tidak memiliki kehidupan abadi. Ketika individu melampaui batas “yang secukupnya,” ia mengundang *nemesis* — retribusi atau konsekuensi penyeimbang yang sering kali datang dalam bentuk ironis. Creon dalam *Antigone* Sophokles, yang dengan keras kepala mempertahankan hukum negaranya melampaui batas kewajaran, kehilangan seluruh keluarganya.

Dengan demikian, *mēden agan* berfungsi sebagai *peringat akan posisi manusia dalam hirarki eksistensi* — ia adalah seruan untuk mempraktikkan *sōphrosynē* (penguasaan diri, kesederhanaan, kesehatan mental), yaitu penguasaan diri yang didasari oleh pengetahuan akan batas-batas kemampuan dan hakikat diri. Dalam hal ini, *mēden agan* beririsan erat dengan *gnōthi seauton*: hanya dengan mengenali diri sebagai makhluk terbatas, seseorang dapat bertindak secara moderat.

Namun, kritik modern mempertanyakan: apakah *hubris* selalu buruk? Bukankah kemajuan peradaban — dari penerbangan hingga rekayasa genetika — justru lahir dari “keberlebihan” manusia yang tidak puas dengan batas alamiahnya? Prometheus, dalam bacaan romantik (Shelley, Goethe), adalah pahlawan, bukan penjahat. Dengan kata lain, *mēden agan* bisa menjadi ideologi konservatif yang melanggengkan status quo dan menghukum inovasi. Di sinilah ketegangan antara kebijaksanaan kuno dan semangat modernitas tidak terselesaikan.

4. HARMONI SEBAGAI PROPORSI DAN SIMETRI

PRINSIP “tidak berlebihan” juga merasuk ke dalam ranah estetika dan metafisika melalui konsep proporsi (*analogia*) dan simetri. Bagi kaum Pythagoras — yang sangat berpengaruh pada Plato dan Aristoteles — alam semesta adalah sebuah

kosmos (keteraturan) karena elemen-elemennya terikat dalam rasio dan harmoni matematis. Bahwa planet-planet bergerak dalam orbit teratur, bahwa bilangan-bilangan membentuk struktur realitas, bahwa interval musik yang indah adalah rasio sederhana (2:1, 3:2, 4:3) — semua ini adalah bukti bahwa *keindahan adalah ketidakberlebihan yang terukur*.

Dalam seni dan arsitektur klasik Yunani — seperti Parthenon yang menggunakan rasio emas (*golden ratio*, kira-kira 1:1,618) — prinsip *mēden agan* diwujudkan dalam keyakinan bahwa keindahan sejati muncul ketika *tidak ada bagian yang dapat ditambah atau dikurangi tanpa merusak keseluruhan*. Sebuah patung yang sempurna, kata para kritikus seni kuno, adalah yang setiap proporsinya “cukup” — tidak ada paha yang terlalu panjang, tidak ada mata yang terlalu besar, tidak ada lipatan jubah yang berlebihan.

Secara metafisik, *mēden agan* mengasumsikan bahwa realitas memiliki *struktur ideal* — sebuah tatanan objektif yang tidak bergantung pada selera subjektif — dan penyimpangan dari struktur tersebut (baik melalui eksekse maupun defisiensi) merupakan degradasi dari kualitas esensial objek tersebut. Ini adalah posisi *realisme estetis* yang ditolak oleh modernitas (Kant: “tidak ada aturan universal tentang keindahan”) dan postmodernitas (Lyotard: “tidak ada metanarasi”). Namun, apakah kita benar-benar dapat mengatakan bahwa semua selera sama baiknya? Apakah tidak ada proporsi yang secara objektif lebih harmonis? Perdebatan ini masih terbuka, tetapi *mēden agan* memberikan salah satu jawaban paling berpengaruh dalam sejarah estetika.

5. STABILITAS DAN METRIOPATHEIA

DALAM filsafat politik, khususnya pada pemikiran Plato (*Republic*, *Laws*) dan Aristoteles (*Politica*), *mēden agan* diterjemahkan ke dalam cita-cita *stabilitas negara*. Keberlebihan dalam kekayaan atau kemiskinan dipandang sebagai sumber utama konflik sosial (*stasis*). Orang kaya yang terlalu kaya cenderung sombong, tidak patuh pada hukum, dan menindas yang lemah. Orang miskin yang terlalu miskin cenderung iri, mudah dihasut, dan memberontak. Kedua ekstrem ini menghancurkan *polites* (kehidupan warga negara yang harmonis).

Aristoteles, dalam *Politica* Buku IV bab 11, menekankan pentingnya kelas menengah (*mesoi*) dalam *polis*, karena mereka:

- Cenderung lebih patuh pada rasio (tidak didorong oleh nafsu ekstrem),
- Tidak mudah terjerumus dalam radikalisme keberlebihan (baik fasis oligarkis maupun revolusioner populis),
- Memiliki kepentingan untuk menjaga stabilitas (karena mereka memiliki sesuatu untuk dipertahankan, tetapi tidak terlalu banyak sehingga menjadi ancaman).

Stabilitas politik, menurut Aristoteles, hanya dapat dicapai jika warga negara mempraktikkan *metriopatheia* (moderasi emosi, pengendalian diri) dan menghindari polarisasi ekstrem. Dengan demikian, *mēden agan* menjadi fondasi bagi *kontrak sosial* yang berbasis pada keadilan distributif dan keseimbangan kepentingan —

bukan keadilan yang meratakan semua, tetapi keadilan yang memberikan setiap kelas porsi yang “cukup” untuk fungsi optimalnya.

Kritik terhadap model ini muncul dari teori-teori politik radikal (Marx, Fanon, dan gerakan pembebasan lainnya): kelas menengah sering kali justru menjadi *penghambat perubahan struktural* karena mereka terlalu nyaman untuk memberontak melawan ketidakadilan yang sistemik. Apakah moderasi politik adalah kebajikan ketika dihadapkan pada perbudakan, apartheid, atau genosida? Bukankah dalam situasi seperti itu, yang diperlukan justru *keberlebihan* kemarahan, *keberlebihan* perlawanan, *keberlebihan* pengorbanan? *Mēden agan* dapat menjadi ideologi kompromi yang melanggengkan penindasan. Di sinilah doktrin Delphic menunjukkan batasnya: ia mungkin berlaku untuk kehidupan individu dalam kondisi normal, tetapi gagal dalam situasi darurat historis.

6. KRITIK ATAS KONSUMERISME, EKOLOGI, DAN AKSELERASI

Dalam diskursus filsafat kontemporer — yang bergulat dengan krisis iklim, kapitalisme neoliberal, dan kesehatan mental — *mēden agan* dibaca kembali sebagai *kritik terhadap paradigma pertumbuhan tanpa batas* yang mendominasi modernitas.

- Ekologi dan Keberlanjutan. Prinsip “tidak berlebihan” beresonansi dengan konsep keberlanjutan (*sustainability*) dan kritik terhadap eksploitasi alam yang berlebihan. Kapitalisme industri beroperasi pada logika akumulasi tanpa batas: produksi harus terus meningkat, konsumsi harus terus tumbuh, GDP harus terus naik. Namun, planet Bumi memiliki batas-batas fisik — sumber daya terbatas, kapasitas penyerapan polusi terbatas. *Mēden agan* di sini menjadi *prinsip ekologis*: ambil secukupnya, biarkan yang lain pulih. Gerakan *degrowth* (anti-pertumbuhan) dan *slow living* secara eksplisit merujuk pada kebijaksanaan kuno ini.
- Psikologi dan Budaya Akselerasi. Dalam era digital, manusia dihadapkan pada *keberlebihan informasi* (*information overload*), *keberlebihan koneksi* (*hyperconnectivity*), *keberlebihan tuntutan produktivitas* (*hustle culture*). Hasilnya adalah *burnout*, kecemasan kronis, dan depresi. *Mēden agan* menjadi antitesis terhadap budaya akselerasi dan perfeksionisme toksik — sebuah seruan untuk *digital detox*, untuk *boundary setting*, untuk berani mengatakan “cukup.” Psikologi positif (Seligman, Csikszentmihalyi) menunjukkan bahwa kebahagiaan tidak berkorelasi dengan lebih banyak uang, lebih banyak pilihan, atau lebih banyak stimulasi; justru sebaliknya, keterbatasan yang disadari — yaitu memilih apa yang benar-benar penting dan meninggalkan sisanya — meningkatkan kesejahteraan.
- Epistemologi dan Fanatisme. *Mēden agan* mengingatkan akan bahaya klaim kebenaran absolut (*dogmatisme, fanatisme*) yang merupakan bentuk *keberlebihan intelektual* yang menolak dialog, menolak revisi, menolak kemungkinan kesalahan. Inkuisisi, terorisme agama, dan ideologi totaliter

semuanya berakar pada keyakinan bahwa “kami tahu segalanya dan kalian salah.” Moderasi epistemik — yaitu kesediaan untuk mengatakan “aku mungkin salah” — adalah terapi terhadap fanatisme. Di sinilah *mēden agan* bertemu dengan *docta ignorantia* Sokratik.

Namun, kritik tetap diperlukan: apakah moderasi selalu merupakan respons yang tepat terhadap krisis? Apakah kita harus moderat dalam menghadapi perubahan iklim yang eksistensial? Apakah kita harus “tidak berlebihan” dalam membela hak asasi manusia yang dilanggar? Banyak aktivis lingkungan dan sosial berargumen bahwa krisis saat ini memerlukan *tindakan ekstrem* — bukan moderasi. Jika *mēden agan* dijadikan dogma, ia bisa menjadi justifikasi untuk kelambanan dan kompromi dengan kekuatan perusak.

7. KRITIK TERHADAP DOKTRIN MODERASI

TELAH kita lihat berbagai kritik sepanjang esai ini. Mari kita kumpulkan secara sistematis:

- Kritik dari radikalisme politik (Marx, Lenin, Fanon): Moderasi kelas menengah adalah musuh revolusi. Perubahan fundamental tidak pernah dicapai melalui kompromi dan jalan tengah, tetapi melalui konfrontasi dan melampaui batas-batas yang ada. *Mēden agan* melanggengkan status quo yang tidak adil.
- Kritik dari eksistensialisme (Kierkegaard, Nietzsche, Sartre): Pilihan eksistensial yang otentik sering kali melibatkan “keberlebihan” komitmen — misalnya keputusan Abraham untuk mengorbankan Ishak melampaui etika moderat mana pun. Nietzsche secara eksplisit memuji “keberlebihan” sebagai tanda keagungan jiwa, sementara moderasi adalah naluri kawanan yang takut pada keunikan.
- Kritik dari estetika romantik: Seni besar lahir dari ekstrem — dari keghairahan yang berlebihan, dari penderitaan yang berlebihan, dari visi yang berlebihan. Van Gogh memotong telinganya; Beethoven menulis simfoni dalam ketulian; Plath menulis puisi dalam depresi berat. Apakah kita akan mengatakan bahwa mereka kurang bijaksana karena “tidak moderat”? Atau justru moderasi menghasilkan seni yang hambar?
- Kritik dari filsafat ilmu (Feyerabend): Dalam metodologi ilmiah, prinsip “apa pun boleh” (*anything goes*) lebih produktif daripada prinsip moderasi metodologis. Terobosan ilmiah sering terjadi ketika seorang ilmuwan “berlebihan” dalam mempertahankan hipotesis yang tidak populer (misalnya Wegener dengan teori pergeseran benua, atau Semmelweis dengan cuci tangan).
- Kritik dari psikologi moral (Foucault): Norma moderasi adalah mekanisme *disiplin sosial* yang melatih individu untuk menginternalisasi batas-batas yang melayani kekuasaan. Siapa yang mendefinisikan “cukup”? Siapa yang berhak mengatakan “kamu sudah terlalu banyak”? Dalam masyarakat kapitalis, moderasi konsumsi diajarkan kepada kelas pekerja, sementara kelas atas melakukan konsumsi berlebihan tanpa rasa bersalah. *Mēden agan* bisa menjadi alat hipokrisi kelas.

KHATIMAH

MĒDEN agan bukanlah sekadar nasihat untuk menjadi moderat secara pasif atau kompromistis. Ia adalah sebuah *disiplin intelektual yang aktif* — yang menuntut ketajaman rasio untuk selalu mengevaluasi dan mengalibrasi tindakan manusia di tengah tarikan ekstremitas. Sebagai prinsip navigasi hidup, ia mengajarkan bahwa kebahagiaan dan kebenaran sering kali tidak ditemukan dalam titik-titik ekstrem, melainkan dalam simfoni keseimbangan yang presisi. Dengan menghidupi *mēden agan*, manusia mencapai martabatnya bukan dengan menguasai segalanya secara berlebihan, melainkan dengan menguasai dirinya sendiri dalam harmoni dengan hukum universal.

Namun, seperti yang telah kita lihat sepanjang esai ini, doktrin moderasi tidak bisa menjadi dogma absolut. Ada situasi-situasi di mana “keberlebihan” adalah satu-satunya respons yang tepat — terhadap ketidakadilan yang ekstrem, terhadap krisis yang eksistensial, terhadap panggilan kreatif yang melampaui norma. Dengan kata lain, kebijaksanaan sejati mungkin bukanlah selalu memilih jalan tengah, melainkan *mengetahui kapan harus mengambil jalan tengah dan kapan harus mengambil jalan ekstrem*. Dan pengetahuan ini tidak bisa dirumuskan dalam aturan umum; ia hanya bisa diperoleh melalui *phronēsis* yang tajam, yang terbentuk dari pengalaman, refleksi, dan keberanian untuk melanggar aturan ketika aturan gagal.

Di sinilah *mēden agan* bertemu dengan paradoks Sokratik: untuk mengetahui apa yang “cukup,” seseorang harus sudah memiliki kebijaksanaan. Tetapi kebijaksanaan justru diperoleh melalui latihan menentukan apa yang cukup. Lingkaran ini tidak pernah terputus; ia adalah *kondisi tragis dari etika* — bahwa tidak ada algoritma untuk menjadi baik, hanya praktik yang tak pernah selesai.

Maka, maksim Delphic ini bukanlah jawaban, tetapi pertanyaan yang terus-menerus kita ajukan pada diri sendiri: apakah aku sudah bertindak dengan proporsi yang tepat? Apakah aku sudah melampaui batas? Apakah aku justru terlalu moderat hingga menjadi pengecut? Pertanyaan-pertanyaan inilah yang membuat *mēden agan* tetap hidup selama 2.500 tahun — bukan sebagai resep, tetapi sebagai kegelisahan.



Virtus est medium vitiorum et utrimque reductum

(Kebajikan adalah titik tengah antara dua keburukan)

— Horatius

PENDAHULUAN

PERNYATAAN Quintus Horatius Flaccus (65–8 SM), penyair Romawi pada masa Kaisar Augustus, “*Virtus est medium vitiorum et utrimque reductum*” (Kebajikan adalah titik tengah di antara keburukan-keburukan dan berjarak sama dari keduanya), merupakan representasi puitis-filosofis yang paling ringkas dan berpengaruh dari doktrin *mesotēs* (jalan tengah) Aristotelian. Horatius, meskipun bukan filsuf dalam arti teknis — ia lebih tepat disebut *vates* (penyair-peramal) dan *moralis* — bertindak sebagai *transmitor nilai-nilai helenistik* ke dalam pragmatisme Romawi, sekaligus sebagai *popularizer* yang membuat etika kebajikan dapat diakses oleh kelas terpelajar Romawi.

Maksim ini, yang ditemukan dalam *Epistulae* (Buku I, Surat 18, baris 9), bukan sekadar nasihat moral tentang “jangan berlebihan” yang sudah dikenal dari prinsip Delphic *mēden agan*. Ia adalah sebuah *proposisi aksiologis* tentang hakikat keunggulan manusia (*virtus*) yang didefinisikan melalui negasi terhadap dua ekstremitas yang saling bertentangan. Jika *mēden agan* adalah perintah negatif (“jangan berlebihan”), maka *virtus est medium* adalah pernyataan positif tentang di mana letak kebajikan.

Namun, seperti halnya *mesotēs* Aristotelian yang telah kita lihat memiliki ketegangan dan keterbatasan, versi Horatius juga membawa masalah tersendiri — terutama karena ia dirumuskan dalam konteks sosial Romawi yang sangat hierarkis dan dalam bahasa puisi yang cenderung menyederhanakan. Apakah “titik tengah” selalu dapat diidentifikasi dengan jelas? Apakah ia berlaku untuk semua kebajikan? Apakah Horatius hanya mengulang Aristoteles atau ada pergeseran signifikan? Dalam esai ini, kita akan menelusuri genealogi intelektual dari *mesotēs* ke *mediocritas*, menganalisis struktur geometris etika Horatius, membahas konsep *aurea mediocritas*, serta mengkritik batasan-batasan doktrin ini — terutama dalam menghadapi situasi ekstrem yang memerlukan tindakan radikal.

1. TRANSFORMASI MESOTĒS YUNANI MENJADI VIRTUS ROMAWI

SECARA intelektual, Horatius berhutang budi pada *Ethika Nikomacheia* Aristoteles, yang telah dikenal di Roma melalui kalangan Scipio dan Cicero. Namun, penggunaan kata **virtus** dalam bahasa Latin memberikan nuansa yang berbeda — dan dalam beberapa hal lebih berat — daripada *aretē* dalam bahasa Yunani. *Virtus* (berakar dari *vir*, yang berarti “pria” atau “manusia” dalam arti keberanian maskulin) menyiratkan kekuatan, keberanian, keteguhan, dan integritas yang aktif. Ia tidak sekadar “keunggulan” (*excellence*) dalam arti netral, tetapi mengandung konotasi militer dan agonal — sifat yang membuat seorang *vir* (pria sejati) mampu menghadapi bahaya dan kesulitan.

Aristoteles mendefinisikan kebajikan sebagai sebuah “posisi tengah” (*mesotēs*) yang ditentukan oleh rasio (*orthos logos*) dan oleh orang bijak (*phronimos*). Horatius memperdalam — atau mungkin menyederhanakan — ini dengan menekankan bahwa kebajikan bukan sekadar titik diam yang pasif, melainkan hasil dari penarikan diri secara sadar (*reductum*) dari tarikan magnetis dua keburukan (*vitia*). Kata *reductum* (dari *re-ducere*, “menarik kembali”) menunjukkan sebuah gerakan — sebuah upaya konstan untuk melawan impuls-impuls yang mendorong ke arah ekstrem.

Perbedaan penting lainnya: Aristoteles selalu menyebut kebajikan sebagai *mesotēs* (tengah) dalam kaitannya dengan dua ekstrem, tetapi ia juga mengakui bahwa beberapa tindakan tidak memiliki tengah. Horatius, dalam rumusannya yang padat, cenderung menggeneralisasi bahwa *semua* kebajikan adalah medium. Apakah ini penyederhanaan yang berbahaya? Mungkin. Namun, dalam konteks puisi, penyederhanaan adalah strategi retorik yang efektif untuk menanamkan pesan moral pada khalayak luas.

Di sinilah ketegangan pertama muncul: dengan mentransformasi *mesotēs* yang kontekstual dan memerlukan *phronēsis* menjadi *medium* yang geometris dan hampir matematis (jarak sama dari kedua keburukan), Horatius berisiko kehilangan kekayaan situasional dari etika Aristotelian. Tidak semua situasi memungkinkan “jarak yang sama”; terkadang kebajikan justru lebih dekat ke satu ekstrem daripada yang lain — misalnya, dalam situasi ketidakadilan yang parah, kemarahan yang “hampir berlebihan” mungkin lebih baik daripada “kemarahan sedang” yang dingin.

2. TIGA KOORDINAT MEDAN MORAL

ANALISIS Horatius membagi medan moral menjadi tiga koordinat yang dapat divisualisasikan secara spasial:

1. Ekses (*hyperbolē*, *vitium per excessum*): Keburukan karena kelebihan. Contoh: keberanian yang menjadi kecerobohan (*temeritas*); kemurahan hati yang menjadi pemborosan (*luxuria*); cinta yang menjadi obsesi posesif.
2. Defisiensi (*elleipsis*, *vitium per defectum*): Keburukan karena kekurangan. Contoh: keberanian yang menjadi kepengecutan (*timor*); kemurahan hati yang

menjadi kekikiran (*avaritia*); keterbukaan yang menjadi kebisuan.

3. Medium (*virtus*): Titik ekuilibrium yang presisi — bukan rata-rata matematis, tetapi titik optimal yang dicapai melalui *phronēsis*.

Frase *utrimque reductum* (“ditarik kembali dari kedua sisi” atau “berjarak sama dari keduanya”) sangat krusial secara filosofis. Ini menunjukkan bahwa kebajikan memiliki *otonomi ontologis* — ia bukan sekadar “kompromi” atau “campuran” antara dua hal buruk, melainkan sebuah kualitas yang berbeda secara esensial. Kebajikan tidak terletak *di antara* dua keburukan seperti titik pada garis lurus; ia berada pada *bidang yang lebih tinggi*. Jika divisualisasikan dalam ruang tiga dimensi, kebajikan adalah puncak dari sebuah segitiga, di mana dua sudut dasarnya adalah keburukan-keburukan ekstrem. Jarak yang sama (*utrimque*) menekankan *objektivitas moral* — bahwa standar kebajikan tidak bergeser menurut selera subjektif, melainkan berjangkar pada ketepatan rasio yang universal.

Namun, kritik segera muncul: apakah moralitas benar-benar memiliki struktur geometris? Apakah ada “titik tengah” yang objektif untuk setiap situasi? Para etis situasionis (misalnya Joseph Fletcher) berargumen bahwa yang benar bergantung pada konteks; tidak ada “jarak yang sama” yang tetap. Lebih lanjut, dalam tradisi *casuistry*, setiap kasus adalah unik dan tidak dapat direduksi ke formula geometris. Horatius, dengan keindahan puisinya, mungkin telah menciptakan ilusi kepastian di mana sebenarnya hanya ada ketidakpastian yang memerlukan kebijaksanaan praktis.

3. MODERASI EMAS SEBAGAI PUNCAK, BUKAN RATA-RATA

Maksim *virtus est medium* berkaitan erat dengan konsep Horatius yang paling terkenal: *Aurea Mediocritas* (“moderasi emas”), yang muncul dalam Odes (Buku II, Ode 10). Kata “emas” (*aurea*) menunjukkan bahwa posisi tengah bukanlah posisi yang medioker atau biasa-biasa saja dalam arti kualitas rendah (seperti *mediocrity* dalam bahasa Inggris modern), melainkan posisi yang paling berharga, paling sulit dicapai, dan paling langka. Ia adalah emas di antara logam-logam biasa; ia adalah keunggulan di antara kehancuran.

Secara epistemologis, menemukan titik tengah ini adalah sebuah seni (*technē*) dan manifestasi dari kebijaksanaan praktis (*phronēsis*). Seseorang harus:

- Mengenali kecenderungan alaminya sendiri — apakah ia lebih condong ke arah eksekse atau defisiensi (self-knowledge, *gnōthi seauton*);
- Lalu secara aktif “menarik diri” (*reductum*) menuju pusat, melawan tarikan kebiasaan dan impuls;
- Melakukan proses **kalibrasi diri yang terus-menerus** terhadap realitas yang fluktuatif.

Di sinilah Horatius menunjukkan dirinya sebagai pewaris sekaligus inovator. Ia tidak hanya mengulang Aristoteles; ia menambahkan elemen Stoik tentang keteguhan (*constantia*) dan Epikurean tentang ketenangan (*ataraxia*). *Aurea mediocritas* adalah jalan menuju kebahagiaan yang tidak tergoyahkan oleh nasib

buruk. Orang yang hidup dalam moderasi emas tidak akan terlalu terpuak oleh kemiskinan (karena ia tidak terbiasa dengan kemewahan berlebihan) dan tidak akan terlalu terobsesi oleh kekayaan (karena ia tahu batasnya).

Tetapi kritik dari perspektif eksistensialisme: apakah “moderasi emas” ini bukannya bentuk *mauvaise foi* (iman buruk) — pelarian dari risiko dan keterlibatan penuh? Dengan selalu menjaga jarak aman, seseorang mungkin kehilangan intensitas hidup yang membuat hidup layak dijalani. Kierkegaard akan mengatakan bahwa pilihan eksistensial yang otentik sering kali melampaui moderasi; ia adalah lompatan ke dalam ketidakpastian, bukan perhitungan yang hati-hati.

4. DIMENSI STOIK-EPIKUREAN DALAM PRAGMATISME ROMAWI

MESKIPUN berakar pada Aristotelianisme, pernyataan Horatius mencerminkan *sinkretisme filsafat Romawi* yang pragmatis — sebuah eklektisisme yang mengambil elemen terbaik dari berbagai aliran untuk kehidupan praktis, bukan untuk konsistensi sistem teoritis.

- Elemen Stoikisme: Penekanan pada *control diri* dan penggunaan rasio untuk menaklukkan emosi ekstrem yang dipandang sebagai penyakit jiwa (*pathos*). Orang bijak Stoik adalah yang tidak tergoyahkan oleh keberuntungan (*apatheia*), dan *mediocritas* adalah instrumen untuk mencapai *apatheia* tersebut. Juga, penekanan pada *virtus* sebagai satu-satunya kebaikan sejati — sebuah posisi yang lebih radikal daripada Aristoteles, yang mengakui bahwa kesehatan, kekayaan, dan teman juga bernilai.
- Elemen Epikureanisme: Pencarian akan *ataraxia* (ketenangan jiwa) melalui penghindaran terhadap penderitaan yang disebabkan oleh keinginan-keinginan yang tidak wajar dan berlebihan. Epikurus membedakan keinginan alamiah dan perlu (makan, minum, berlindung) — yang harus dipenuhi — dari keinginan alamiah tetapi tidak perlu (makanan mewah, seks berlebihan) dan keinginan tidak alamiah dan tidak perlu (kekuasaan, ketenaran). *Mediocritas* Horatius persis seperti ini: cukuplah kebutuhan alamiah, jangan mengejar kemewahan dan kehormatan yang berlebihan.

Bagi Horatius, hidup di titik tengah adalah satu-satunya cara untuk mencapai stabilitas eksistensial (*constantia*). Keburukan, baik dalam bentuk kelebihan maupun kekurangan, selalu membawa kegelisahan dan destruksi. Orang yang rakus tidak pernah tenang karena ia selalu ingin lebih; orang yang terlalu hemat tidak pernah tenang karena ia takut kehilangan. Kebajikan sebagai jalan tengah memberikan keamanan bagi jiwa dari badai konflik internal dan eksternal.

Namun, sinkretisme ini juga memiliki kelemahan: ia cenderung eklektis tanpa sintesis. Stoikisme dan Epikureanisme memiliki metafisika yang bertentangan (Stoik: determinisme kosmis, Epikur: atomisme dan kebebasan). Menggabungkan keduanya secara dangkal dapat menghasilkan inkonsistensi internal. Horatius, sebagai penyair, tidak peduli dengan konsistensi sistem — ia peduli dengan efek moral pada pembaca. Tapi bagi pembaca filosofis, ini bisa terasa sebagai pelarian dari kerumitan.

5. KRITIK TERHADAP DOKTRIN *MEDIOCRITAS*

KITA telah melihat kritik sporadis sepanjang esai. Mari kita kumpulkan secara sistematis.

Kritik pertama: Konservatisme politis. Dalam konteks Romawi Augustus, *aurea mediocritas* adalah ideologi yang sangat nyaman bagi kekuasaan. Augustus menginginkan stabilitas setelah perang saudara; ia tidak ingin warga negara yang ambisius secara berlebihan (karena bisa menjadi ancaman) juga tidak ingin yang apatis (karena tidak produktif). *Mediocritas* adalah alat untuk menciptakan warga negara yang patuh, tidak memberontak, tidak terlalu kaya untuk menjadi berbahaya, dan tidak terlalu miskin untuk menjadi frustrasi. Dengan kata lain, moderasi emas bisa menjadi teknologi kekuasaan — apa yang Foucault sebut *discipline* — yang melatih individu untuk menginternalisasi batas-batas yang melayani stabilitas oligarkis.

Kritik kedua: Elitisme kelas. Siapa yang memiliki *otium* (waktu luang) untuk mempraktikkan *phronēsis* dan menemukan titik tengah? Horatius sendiri adalah seorang *eques* (ksatria) yang memiliki properti cukup untuk tidak perlu bekerja kasar. Budak, buruh, dan wanita dalam rumah tangga Romawi tidak memiliki akses yang sama ke pendidikan dan waktu refleksi. *Mediocritas* adalah etika bagi mereka yang sudah memiliki cukup — etika bagi kelas menengah ke atas. Bagi mereka yang hidup dalam kemiskinan ekstrem, “moderasi” bisa berarti bertahan dalam penderitaan tanpa perlawanan — sebuah pembenaran untuk status quo.

Kritik ketiga: Penghindaran risiko dan ketakutan akan ekstrem. Ada situasi di mana mengambil risiko ekstrem adalah satu-satunya jalan yang mulia. Martin Luther King Jr. tidak moderat dalam tuntutananya untuk keadilan rasial; ia radikal. Para pejuang kemerdekaan di negara-negara terjajah tidak “mencari titik tengah” antara kolonialisme dan kemerdekaan; mereka menolak kompromi. *Mediocritas* bisa menjadi ideologi bagi mereka yang takut mengambil sikap — sebuah rasionalisasi untuk ketiadaan keberanian sipil.

Kritik keempat: Variabilitas kontekstual yang tidak tertangkap oleh geometri. Seperti telah disinggung, tidak semua situasi memungkinkan “jarak yang sama.” Terkadang satu ekstrem lebih dekat ke kebajikan daripada yang lain. Dalam *Ethika Nikomacheia*, Aristoteles sendiri mengakui bahwa untuk beberapa emosi (misalnya kemarahan terhadap kejahatan), *mesotēs* mungkin lebih dekat ke kemarahan daripada ke ketiadaan kemarahan. Horatius, dengan *utrimque reductum*-nya yang simetris, menghilangkan nuansa ini.

Kritik kelima: Dari perspektif psikologi moral kontemporer. Penelitian tentang *optimal distinctiveness theory* dan *risk-taking behavior* menunjukkan bahwa apa yang dianggap “moderat” sangat dipengaruhi oleh norma kelompok, bukan oleh rasio universal. Seseorang yang tumbuh dalam budaya berisiko tinggi mungkin menganggap perilaku yang oleh orang lain disebut “nekat” sebagai normal. *Mediocritas* Horatius mengasumsikan adanya standar objektif yang dapat diketahui oleh semua rasio — sebuah asumsi yang ditolak oleh relativisme moral dan konstruksionisme sosial.

6. RESONANSI DALAM SEJARAH DAN RELEVANSI KONTEMPORER

MESKIPUN sarat kritik, *virtus est medium vitiorum* menjadi salah satu maksim etika paling berpengaruh dalam peradaban Barat — mungkin lebih populer daripada versi Aristoteliannya yang lebih rumit.

- ⊞ Abad Pertengahan dan Renaisans: Melalui Boethius dan para skolastik, doktrin jalan tengah diintegrasikan ke dalam etika Kristen. Thomas Aquinas menggunakan *mesotēs* untuk menjelaskan kebajikan kardinal. Namun, ada ketegangan: ajaran Kristen tentang kemiskinan radikal dan cinta kepada musuh tidak mudah masuk ke dalam kerangka “moderasi.” Para santo dan martir justru dipuji karena “keberlebihan” pengorbanan mereka.
- ⊞ Montaigne dan skeptisisme: Dalam *Essais*, Montaigne mengutip Horatius sebagai panduan hidup praktis. Namun, Montaigne juga menyadari bahwa moderasi tidak selalu mungkin — dan bahwa keraguan yang sehat sering kali lebih berharga daripada kepastian yang moderat.
- ⊞ Kant dan deontologi: Kant menolak *mediocritas* sebagai prinsip etika karena ia tidak memberikan imperatif universal. “Jangan berlebihan” terlalu kabur. Kant lebih menyukai imperatif kategoris yang dapat diuji secara logis, bukan ukuran yang relatif.
- ⊞ Utilitarisme: Mill dan Bentham juga tidak menggunakan *mediocritas*; mereka menggunakan prinsip kebahagiaan terbesar. Namun, secara implisit, menghitung utilitas adalah bentuk menemukan “titik optimal” — tetapi dalam domain konsekuensi, bukan dalam domain disposisi karakter.
- ⊞ Etika kebajikan kontemporer (MacIntyre, Nussbaum): Ada kebangkitan minat pada *mesotēs* dan *mediocritas* sebagai alternatif terhadap deontologi dan utilitarianisme yang dianggap terlalu abstrak. MacIntyre berargumen bahwa kita perlu kembali ke tradisi kebajikan Aristotelian (dan Horatian) untuk mengatasi krisis moral modern yang fragmentatif.
- ⊞ Relevansi di era polarisasi: Di abad ke-21, dunia politik dan media sosial semakin terpolarisasi. Debat publik sering kali terjebak dalam dua kubu ekstrem yang saling menyerang, sementara posisi moderat dianggap “tidak berprinsip” atau “tidak tegas.” *Virtus est medium vitiorum* di sini menjadi kritik terhadap polarisasi — sebuah seruan untuk kembali ke dialog, ke kompromi yang rasional, ke pengakuan bahwa kebenaran sering kali terletak di antara dua kebohongan. Namun, seperti yang telah kita kritik, tidak semua polarisasi adalah palsu; ada isu-isu di mana satu sisi benar dan sisi lain salah (misalnya, apakah bumi bulat? apakah perbudakan jahat?). Dalam kasus seperti itu, moderasi bukanlah kebajikan, melainkan penghindaran moral.
- ⊞ Psikologi dan kesehatan mental: *Aurea mediocritas* sangat relevan dalam konteks *burnout*, *workaholism*, dan kecemasan kinerja. Budaya “*hustle*” yang memuja kerja tanpa henti adalah bentuk eksek yang merusak; budaya *quiet quitting* yang ekstrem di sisi lain adalah defisiensi. Menemukan “titik tengah” antara produktivitas dan istirahat, antara ambisi dan penerimaan, adalah kebijaksanaan praktis yang diajarkan oleh terapi kognitif-perilaku.

KHATIMAH

ADAGIUM Horatius, *Virtus est medium vitiorum et utrimque reductum*, menawarkan sebuah kerangka kerja etika yang tetap relevan sebagai kritik terhadap segala bentuk radikalisme destruktif dan polarisasi buta. Ia mengajarkan bahwa kebenaran moral sering kali — meskipun tidak selalu — tidak ditemukan dalam fanatisme atau pengabaian total, melainkan dalam *ketajaman intelektual untuk menavigasi kompleksitas hidup menuju titik ekuilibrium*. Kebajikan adalah sebuah “kemenangan atas ekstremitas,” sebuah posisi yang dicapai bukan melalui kebetulan atau kompromi malas, melainkan melalui disiplin jiwa yang secara sadar menarik diri dari jurang eksekse dan defisiensi demi menjaga martabat kemanusiaan.

Namun, seperti yang telah kita lihat sepanjang esai ini, doktrin ini tidak bisa menjadi dogma. *Tidak semua jalan tengah adalah bajik, dan tidak semua ekstrem adalah buruk*. Dalam situasi-situasi tertentu — melawan tirani, menghadapi krisis ekologis yang eksistensial, memperjuangkan hak-hak dasar yang dilanggar — yang diperlukan justru *keberlebihan* komitmen, keberlebihan keberanian, keberlebihan pengorbanan. Mengecam semua “keberlebihan” sebagai keburukan adalah bentuk kebutaan moral yang berbahaya.

Maka, kebijaksanaan sejati mungkin bukanlah “selalu ambil jalan tengah,” melainkan ***mengetahui kapan jalan tengah adalah kebajikan dan kapan ia adalah kepengecutan*** — dan pengetahuan ini tidak bisa dirumuskan dalam aturan umum. Ia memerlukan *phronēsis* yang tajam, pengalaman, dan keberanian untuk melanggar aturan ketika aturan gagal. Horatius, dengan keindahan puisinya, telah memberi kita sebuah batu ujian — bukan jawaban akhir.



Ama et fac quod vis

(Cintailah dan lakukanlah apa yang kau kehendaki)

— Augustinus, *Homilies on 1 John* 7,8

PENDAHULUAN

PERNYATAAN “Ama et fac quod vis” (Cintailah dan lakukanlah apa yang kau kehendaki) merupakan salah satu proposisi paling radikal — dan paling sering disalahpahami — dalam sejarah pemikiran Barat. Diambil dari *In epistulam Ioannis ad Parthos tractatus* (Homili tentang Surat Pertama Yohanes, 7,8), St. Augustinus dari Hippo (354–430 M) merumuskan maksim ini bukan sebagai proklamasi kebebasan tanpa batas (*libertinisme*) atau undangan untuk hedonisme egois, melainkan sebagai puncak dari etika kristiani yang berbasis pada *caritas* — cinta yang teratur, cinta yang mengarah pada Tuhan sebagai kebaikan tertinggi dan kepada sesama di dalam Tuhan.

Dalam kerangka pemikiran Augustinian yang sangat dipengaruhi oleh Plato (melalui Plotinus) dan Paulus, maksim ini menjembatani ketegangan antara hukum moral eksternal (Torah, hukum Romawi, dekret gereja) dan disposisi batiniah. Ia menciptakan sebuah sintesis antara voluntarisme (penekanan pada kehendak) dan *teleologi kasih* (penekanan pada tujuan akhir cinta). Sekilas, pernyataan ini terdengar seperti lisensi untuk subjektivisme moral: “lakukan apa yang kamu mau.” Namun, Augustinus dengan tegas membatasi “apa yang kau kehendaki” dengan prasyarat bahwa engkau telah lebih dulu mencintai dengan cara yang benar.

Ketegangan inilah yang akan kita bedah dalam esai ini. Apakah *ama et fac quod vis* konsisten dengan dirinya sendiri? Apakah ia tidak mengarah pada relativisme? Bagaimana kita bisa memastikan bahwa “cinta” yang kita miliki adalah *caritas* sejati, bukan sekadar rasionalisasi dari keinginan egois? Apakah Augustinus terlalu optimis tentang kapasitas manusia untuk mencintai secara murni? Dan bagaimana maksim ini relevan — atau berbahaya — di era di mana setiap orang mengklaim bertindak atas nama cinta?

1. DEFINISI CINTA SEBAGAI FONDASI ETIS DAN GERAKAN ONTOLOGIS

LANGKAH pertama dalam memahami maksim ini adalah dekonstruksi terhadap term *Ama* (cintailah). Bagi Augustinus, cinta bukanlah sekadar emosi, afeksi subjektif, atau perasaan hangat yang datang dan pergi. Ia adalah sebuah *gerakan ontologis jiwa* — yang dalam *Confessiones* (XIII, 9) ia sebut sebagai *pondus meum*

(“cintaku adalah bobotku/gravitasiku”). Seperti batu yang jatuh ke bawah karena bobotnya, seperti api yang naik ke atas karena bobotnya, demikian pula jiwa bergerak menuju objek yang dicintainya. Cinta adalah gravitasi jiwa. *Ubi amor, ibi oculus* — di mana cinta, di situ pula arah pandangan.

Augustinus membedakan secara tajam antara dua jenis cinta, dua orientasi fundamental dari kehendak manusia:

1. *Cupiditas*: Cinta yang egois, yang mengarah pada diri sendiri dan objek-objek temporal (kekayaan, kekuasaan, kenikmatan seksual, kehormatan) sebagai tujuan akhir. *Cupiditas* adalah cinta yang *tidak teratur* (*ordo amoris* yang kacau) — ia mencintai hal-hal yang lebih rendah seolah-olah hal itu adalah yang tertinggi. Ia adalah akar dari segala dosa, karena ia menempatkan makhluk di tempat Pencipta.
2. *Caritas*: Cinta yang teratur (*ordo amoris*), yang mengarah pada Tuhan sebagai kebaikan tertinggi (*summum bonum*) dan — di dalam dan melalui Tuhan — kepada sesama sebagai sesama pencinta Tuhan. *Caritas* tidak menolak kenikmatan dari hal-hal duniawi, tetapi ia menikmatinya *secara proporsional* — sebagai anugerah yang harus disyukuri, bukan sebagai tujuan akhir. Dalam *caritas*, manusia mencintai dirinya sendiri dengan cara yang benar: bukan dengan memuja diri, tetapi dengan mengarahkan dirinya kepada Sumber keberadaannya.

Ketika Augustinus berkata “Cintailah,” ia merujuk secara eksklusif pada *caritas*. Secara epistemologis, *caritas* berfungsi sebagai *lensa yang memurnikan persepsi moral subjek*. Dalam *De Trinitate* (VIII, 3), ia menulis: “*Nemo potest scire se iuste agere, nisi per caritatem*” — tidak ada yang dapat tahu bahwa ia bertindak adil, kecuali melalui kasih. Dengan kata lain, moralitas bukan sekadar kepatuhan eksternal terhadap aturan, tetapi suatu *cara melihat* yang hanya dimungkinkan oleh kasih. Jika seseorang berada dalam kondisi *caritas*, maka seluruh orientasi keberadaannya telah selaras dengan kebaikan universal, dan tindakannya — apa pun bentuk lahiriahnya — akan secara otomatis baik.

Di sinilah muncul kritik pertama: apakah *caritas* dapat diakses oleh semua orang? Augustinus, dengan teologinya tentang rahmat (*gratia*) dan dosa asal, menjawab: tidak. *Caritas* sejati hanya dimungkinkan melalui rahmat ilahi, bukan melalui usaha manusia semata. Dengan demikian, *ama et fac quod vis* bukanlah nasihat moral universal yang dapat diikuti oleh setiap orang, melainkan *deskripsi tentang keadaan orang kudus* — sebuah ideal yang mungkin tidak pernah tercapai sepenuhnya di dunia ini. Apakah maksim ini masih berguna bagi mereka yang belum mencapai *caritas*? Augustinus akan menjawab: berguna sebagai *telos* (tujuan) yang mengarahkan pertobatan, tetapi tidak sebagai panduan operasional sehari-hari. Bagi mereka yang masih dalam *cupiditas*, hukum eksternal tetap diperlukan.

2. VOLUNTAS, LIBERUM ARBITRIUM, DAN KEBEBASAN SEJATI

Frase *fac quod vis* (“lakukan apa yang kau kehendaki”) sering kali disalahpahami sebagai bentuk *antinomianisme* — penolakan terhadap hukum moral karena “kasih

membuat segala sesuatu halal.” Namun, dalam filsafat Augustinian, terdapat distingsi tajam antara dua konsep kebebasan yang sering dikacaukan:

- ≡ *Liberum arbitrium* (kehendak bebas untuk memilih): kemampuan manusia untuk memilih antara berbagai opsi, termasuk memilih kejahatan. *Liberum arbitrium* dimiliki oleh semua manusia yang sehat secara rasional, termasuk orang berdosa. Namun, setelah Kejatuhan, *liberum arbitrium* menjadi cacat — ia dapat memilih, tetapi kecenderungan dasarnya adalah memilih yang jahat kecuali ditolong oleh rahmat. Manusia tetap bebas secara psikologis, tetapi secara moral ia adalah budak dosa.
- ≡ *Libertas* (kebebasan sejati): kebebasan dari dosa dan untuk kebaikan. *Libertas* bukanlah kemampuan untuk memilih antara baik dan jahat, melainkan ketidakmampuan untuk menginginkan yang jahat — sebuah keadaan di mana kehendak telah sepenuhnya selaras dengan kebaikan. Dalam *libertas*, manusia tidak lagi terpecah antara “kehendak yang saya inginkan” dan “kehendak yang saya lakukan” (Paulus dalam Roma 7). Ia adalah *unum velle* — satu kehendak yang utuh.

Seseorang yang tidak mencintai kebaikan (yang masih dalam *cupiditas*) mungkin memiliki *liberum arbitrium*, tetapi ia adalah budak dari nafsunya. Ia “bebas” dalam arti memilih, tetapi pilihannya selalu sudah ditentukan oleh hasrat-hasrat yang tidak terkendali. Sebaliknya, kebebasan sejati (*libertas*) ditemukan ketika kehendak manusia telah “ditawan” oleh kasih Tuhan — ditawan dalam arti positif, seperti air sungai yang “ditawan” oleh dasar sungai sehingga mengalir dengan deras dan terarah. Dalam kondisi ini, apa yang “dikehendaki” (*vis*) oleh subjek secara otomatis akan selaras dengan kehendak Ilahi. Maka, “melakukan apa yang diinginkan” bagi orang yang mencintai (dalam *caritas*) adalah sebuah kemustahilan untuk menginginkan kejahatan, karena struktur internal kehendaknya telah mengalami transformasi radikal.

Paradoks Augustinian ini sangat dalam: kebebasan tertinggi adalah ketidakmampuan untuk memilih yang jahat. Ini berlawanan dengan intuisi modern yang cenderung mengidentifikasi kebebasan dengan banyaknya pilihan. Bagi Augustinus, semakin banyak pilihan yang saya miliki, semakin saya tersiksa oleh ketidakpastian; kebebasan sejati adalah ketika saya hanya menginginkan satu hal — yang baik — dan menginginkannya sepenuh hati. Augustinus sendiri menggambarkan pengalaman ini dalam *Confessiones* (VIII, 11) ketika ia akhirnya menyerah pada panggilan Tuhan: “*Non ego, non ego; sed gratia eius*” — bukan aku, bukan aku, tetapi rahmat-Nya.

Kritik terhadap posisi ini datang dari berbagai arah. Pertama, apakah “ketidakmampuan untuk memilih yang jahat” masih bisa disebut kebebasan? Jika saya diprogram secara kausal untuk selalu memilih yang baik, apakah saya lebih bebas daripada robot? Augustinus akan menjawab bahwa perbedaannya terletak pada kesadaran dan kesukaan (*delectatio*): robot tidak menikmati kebaikan; orang kudus menikmatinya dengan sukacita. Namun, kritik dari psikologi moral kontemporer

(misalnya, eksperimen Libet tentang kehendak bebas) mempertanyakan apakah kesadaran kita benar-benar memiliki kausalitas atau hanya *epiphenomenon*. Kedua, dari perspektif etika sekuler, gagasan bahwa kebebasan adalah “ketidakmampuan untuk berbuat jahat” tampak totaliter — karena ia mengasumsikan bahwa seseorang dapat mengetahui dengan pasti apa yang baik, dan bahwa tidak ada ruang untuk ketidaksepakatan rasional tentang kebaikan.

3. ETIKA BERBASIS DISPOSISI BATIN DAN KRITIK TERHADAP LEGALISME

AUGUSTINUS menegaskan bahwa *moralitas sebuah tindakan tidak terletak pada bentuk lahiriahnya* (apakah ia memukul atau membelai, apakah ia memberi atau mengambil), melainkan pada *akar batiniahnya (radix)*. Dalam teks asli homili, Augustinus memberikan contoh konkret:

“Seorang ayah mungkin memukul anaknya karena cinta (untuk mendidik), sementara seorang penculik mungkin membuai korbannya dengan kelembutan palsu untuk menipu. Lihatlah tindakan: pukulan dan buaian. Satu tindakan keras, satu tindakan lembut. Namun, keduanya tidak dapat dinilai dari penampilannya. Akar yang membuat perbedaan: cinta atau ketidaksenangan?”

Tindakan eksternal (memukul vs membuai) tidak dapat dinilai secara terisolasi. *Ama et fac quod vis* menekankan bahwa jika “akar” dari tindakan tersebut adalah kasih (*caritas*), maka buahnya pasti baik secara moral — bahkan jika tindakan itu secara konvensional tampak keras atau tidak menyenangkan. Ini adalah pergeseran radikal dari etika *legalistik* (yang berfokus pada kepatuhan terhadap aturan formal, seperti “jangan memukul” atau “bersikap lembutlah selalu”) menuju *etika kebajikan batiniah* (yang berfokus pada kemurnian motivasi).

Namun, pergeseran ini membawa risiko besar. Jika hanya akar yang menentukan, bagaimana kita dapat mengetahui akar orang lain? Bagaimana kita dapat mencegah orang jahat menggunakan “cinta” sebagai justifikasi untuk tindakan kejam? Setiap pemerkosa, setiap diktator, setiap penindas dapat mengklaim bahwa ia bertindak karena cinta — cinta pada ras, cinta pada bangsa, cinta pada ketertiban, cinta pada Tuhan. Augustinus menyadari masalah ini. Dalam *De Civitate Dei*, ia dengan keras mengkritik mereka yang mengaku bertindak atas nama cinta tetapi melanggar hukum alam. Kriteria objektif tetap diperlukan: *cinta sejati tidak akan pernah bertentangan dengan perintah Allah yang terungkap dalam Kitab Suci dan dalam hukum kodrat*. Namun, interpretasi atas Kitab Suci dan hukum kodrat itu sendiri tidak bebas kontroversi.

Kritik lebih lanjut datang dari perspektif etika diskursif (Habermas) dan etika Levinasian: apakah etika yang berpusat pada disposisi batin tidak mengabaikan *pihak lain*? Apakah “cintaku” tidak bisa menjadi bentuk kekerasan simbolis terhadap orang lain yang dipaksakan untuk menerima definisi cintaku? Levinas akan mengingatkan: wajah orang lain memanggil saya ke dalam tanggung jawab yang tidak dapat direduksi menjadi “cinta saya.” Cinta yang otentik harus mendengarkan, bukan memaksakan.

4. KRITIK TERHADAP FORMALISME HUKUM

SECARA aksiologis, maksim *ama et fac quod vis* merupakan resonansi langsung dari pemikiran Rasul Paulus dalam Surat Roma (13:8–10): “Barangsiapa mengasihi sesamanya, ia telah memenuhi hukum Taurat... Kasih tidak berbuat jahat terhadap sesamanya. Jadi kasih adalah kegenapan hukum Taurat.” Augustinus berargumen bahwa bagi mereka yang telah mencapai kesempurnaan dalam kasih, *hukum eksternal menjadi redundan* — bukan karena hukum dihapuskan, tetapi karena isi hukum sudah tertulis dalam hati mereka (Yeremia 31:33).

Hukum ada untuk membatasi mereka yang *belum* memiliki kasih — sama seperti pagar diperlukan di tepi jurang bagi mereka yang buta, tetapi tidak diperlukan bagi mereka yang bisa melihat. Anak kecil memerlukan aturan “jangan berbohong” karena ia belum memahami mengapa kebohongan merusak hubungan. Orang dewasa yang matang secara moral tidak berbohong bukan karena takut hukuman, tetapi karena ia *mencintai* kebenaran dan *menghormati* orang lain.

Namun, ini tidak berarti kasih menghapuskan moralitas objektif. Sebaliknya, *kasih melampaui moralitas formal* tanpa meniadakannya. Kasih tidak akan melakukan perzinahan, pencurian, atau pembunuhan, bukan karena takut akan hukuman hukum, melainkan karena hal-hal tersebut secara ontologis bertentangan dengan hakikat kasih itu sendiri. Jika seseorang mengklaim bahwa “cinta” mendorongnya untuk berzinah, Augustinus akan menjawab: itu bukan cinta sejati, itu *cupiditas* yang menyamar. Dengan demikian, *fac quod vis* adalah sebuah “otonomi yang terkontrol” — sebuah kondisi di mana subjek menjadi *hukum bagi dirinya sendiri* (*autonomos*) karena ia telah menyatu dengan sumber hukum tersebut, yaitu Kebenaran dan Kasih itu sendiri yang adalah Tuhan.

Kritik terhadap posisi ini muncul dari perspektif etika Kantian. Kant, dalam *Religion within the Bounds of Bare Reason*, menolak gagasan bahwa kasih dapat menggantikan hukum. Menurut Kant, kasih adalah perasaan (*Gefühl*), dan perasaan tidak dapat menjadi dasar universal untuk kewajiban moral karena ia bersifat subjektif dan fluktuatif. Seorang ibu mungkin “mencintai” anaknya, tetapi cinta itu tidak bisa diwajibkan; yang dapat diwajibkan adalah tindakan menghormati hak anak — terlepas dari perasaan. Augustinus akan menjawab bahwa *caritas* bukanlah perasaan, melainkan disposisi kehendak yang stabil. Namun, apakah perbedaan ini cukup untuk memuaskan kritik Kant? Mungkin tidak, karena bagi Kant, disposisi kehendak pun harus diarahkan oleh hukum praktis universal, bukan oleh objek cinta tertentu.

5. ANTARAEKSISTENSIALISME, PERSONALISME, DAN BAHAYA RASIONALISASI

DALAM sejarah filsafat modern dan kontemporer, maksim Augustinian ini memiliki resonansi dan pengaruh yang luas — sekaligus telah disalahgunakan dalam berbagai cara.

☒ Eksistensialisme (Sartre, Camus): Gaung *ama et fac quod vis* dapat didengar dalam seruan Sartre bahwa “manusia dikutuk untuk bebas” dan bahwa “kita adalah

pilihan kita.” Namun, perbedaannya radikal: bagi Sartre, tidak ada Tuhan, tidak ada *caritas* yang memandu kehendak; kebebasan adalah *absennya* fondasi. Bagi Augustinus, kebebasan justru *ditemukan* dalam penyerahan pada kasih. Sartre akan menuduh Augustinus sebagai *mauvaise foi* — pelarian dari tanggung jawab radikal ke dalam otoritas eksternal. Augustinus akan menuduh Sartre sebagai *cupiditas* yang tak terselubung — kebebasan tanpa tujuan yang justru membuat manusia terombang-ambing.

- ☒ Personalisme (Emmanuel Mounier, Karol Wojtyła): Penekanan pada martabat pribadi yang bertindak berdasarkan keyakinan batiniah yang mendalam — dan bahwa tindakan moral tidak dapat direduksi ke kepatuhan buta pada aturan — sangat dipengaruhi oleh Augustinus. Setiap pribadi adalah *subjek*, bukan *objek* hukum; kasih adalah pengakuan akan pribadi lain sebagai pribadi. Namun, personalisme juga mengkritik Augustinus karena terlalu teosentris; bagi personalis sekuler, martabat pribadi dapat didasarkan pada rasio tanpa perlu Tuhan.
- ☒ Etika situasi (Joseph Fletcher): Fletcher, dalam *Situation Ethics* (1966), secara eksplisit mengutip *ama et fac quod vis* sebagai motto dari etika situasi: satu-satunya aturan absolut adalah kasih; segala sesuatu yang lain — jangan berbohong, jangan membunuh — bersifat kondisional tergantung situasi. Fletcher dianggap terlalu longgar oleh banyak kritikus, karena ia membuka pintu bagi rasionalisasi apa pun. Augustinus sendiri, meskipun memberikan prioritas pada kasih, tetap berpegang pada hukum kodrat dan Kitab Suci sebagai batasan. Ia tidak akan menyetujui, misalnya, pembunuhan atas nama cinta. Fletcher, dengan “kasih” yang lebih humanistik dan kurang teologis, lebih rentan terhadap kritik relativisme.
- ☒ Kritik dari psikologi moral (Jonathan Haidt, Joshua Greene): Penelitian tentang intuisi moral menunjukkan bahwa manusia sering kali merasionalisasi keputusan emosional mereka sebagai “cinta” atau “kebenaran.” *Ama et fac quod vis* dapat dengan mudah menjadi *mesin rasionalisasi* — kita meyakinkan diri sendiri bahwa kita bertindak karena cinta, padahal sebenarnya kita bertindak karena takut, marah, atau egois. Augustinus mungkin menjawab bahwa *caritas* sejati adalah anugerah rahmat, bukan sekadar perasaan subjektif. Tetapi bagaimana kita membedakan *caritas* dari rasionalisasi? Augustinus tidak memberikan kriteria publik yang memadai; ia mengandalkan introspeksi yang dalam dan bimbingan rohani. Ini tidak memuaskan bagi etika sekuler yang membutuhkan intersubjektivitas.
- ☒ Bahaya dalam praktik: Sepanjang sejarah, *ama et fac quod vis* telah digunakan untuk membenarkan tindakan keji: Inkuisisi (membakar bidat karena cinta pada kebenaran iman), perang salib (membunuh “kafir” karena cinta pada Tuhan), penindasan kolonial (memperbudak karena cinta pada “peradaban” yang lebih tinggi). Apakah ini penyalahgunaan maksim atau konsekuensi logis dari posisi Augustinus? Augustinus sendiri, dalam *De Civitate Dei*, mengajarkan bahwa cinta

kepada Tuhan tidak membenarkan kekerasan terhadap sesama; ia menolak pemaksaan dalam masalah iman (meskipun ia kemudian mengubah posisinya tentang Donatisme, mengizinkan paksaan negara untuk membawa mereka ke dalam diskusi — sebuah titik gelap dalam warisannya). Maka, maksim ini memerlukan *pengawasan komunitas* dan *otoritas interpretatif* yang tidak dapat disediakan oleh individu sendirian.

KHATIMAH

Ama et fac quod vis bukanlah sebuah undangan menuju anarki moral atau libertinisme hedonis. Ia adalah sebuah *imperatif asketis* — sebuah seruan untuk melakukan pemeriksaan batin yang paling ketat. Ia menuntut subjek untuk terus-menerus menguji: “Apakah aku benar-benar mencintai? Apakah cintaku adalah *caritas* atau hanya *cupiditas* yang menyamar?”

Jika kasih yang murni (*caritas*) telah menjadi prinsip penggerak utama jiwa, maka kehendak individu tersebut tidak lagi menjadi ancaman bagi tatanan moral; ia menjadi *agen perwujudan kebaikan* di dunia. Secara esensial, Augustinus mengajarkan bahwa *kebebasan tertinggi manusia dicapai bukan saat ia bisa melakukan apa saja* (karena itu adalah kebebasan yang kacau dan penuh kecemasan), *melainkan saat ia hanya ingin melakukan apa yang baik* — saat kehendaknya telah menjadi satu dengan kehendak Kebenaran tertinggi.

Namun, seperti yang telah kita lihat, maksim ini tidak dapat berdiri sendiri tanpa *askesis*, tanpa komunitas, tanpa kriteria objektif yang menguji klaim “cinta.” Ia adalah *batu ujian*, bukan algoritma. Ia mengingatkan kita bahwa etika tidak pernah hanya tentang aturan; ia juga tentang transformasi hati. Tetapi transformasi hati tidak boleh menjadi alasan untuk mengabaikan hukum, karena hukum adalah guru yang membawa kita kepada kasih (Galatia 3:24). Augustinus mungkin setuju: *ama et fac quod vis* adalah puncak gunung, tetapi untuk mencapai puncak, kita perlu jalan setapak — dan jalan setapak itu adalah hukum, disiplin, refleksi, dan kerendahan hati untuk terus-menerus memeriksa apakah kita benar-benar mencintai atau hanya membenarkan diri.

Dalam dunia yang penuh dengan klaim “cinta” yang palsu — dari cinta pada negara yang membenarkan pembunuhan massal, hingga cinta pada pasangan yang membenarkan kekerasan domestik — maksim Augustinian tetap relevan sebagai *kritik terhadap cinta yang tidak kritis*. Ia menantang kita untuk tidak pernah berpuas diri dengan perasaan hangat, tetapi untuk terus bertanya: apakah cintaku adalah cinta yang teratur? Apakah ia mengarah pada Tuhan (atau, dalam versi sekuler, pada kebaikan universal yang tidak egois)? Tanpa pertanyaan itu, “cinta” hanyalah kata lain untuk nafsu yang tak terkendali.



Vita, si scias uti, longa est

(Hidup, jika kau tahu menggunakannya, panjang)

— Seneca, De Brevitate Vitae

PENDAHULUAN

Dalam risalahnya *De Brevitate Vitae* (Tentang Singkatnya Kehidupan), Seneca mengajukan sebuah tesis provokatif yang mendekonstruksi keluhan universal manusia mengenai keterbatasan usia. Maksim “Vita, si scias uti, longa est” (Hidup, jika kau tahu cara menggunakannya, adalah panjang) bukan sekadar retorika moral atau nasihat populer untuk “mensyukuri hidup.” Ia adalah sebuah analisis ontologis mengenai hubungan antara subjek dan waktu, sebuah fenomenologi tentang bagaimana kesadaran membentuk durasi, dan sebuah kritik radikal terhadap cara hidup kebanyakan manusia yang justru membuat hidup terasa singkat — bukan karena waktu yang sedikit, tetapi karena penggunaannya yang keliru.

Lucius Annaeus Seneca (4 SM – 65 M), negarawan, dramawan, dan filsuf Stoik Romawi, menulis *De Brevitate Vitae* kemungkinan pada akhir masa pemerintahannya atau awal pengasingannya. Karya ini ditujukan kepada Paulinus, seorang prefek, yang dikeluhkan oleh banyak orang Romawi bahwa hidup terlalu singkat untuk mencapai segala ambisi mereka. Seneca membalik perspektif: bukan hidup yang singkat, tetapi kitalah yang membuatnya singkat dengan menyia-nyiakan waktu pada hal-hal yang tidak penting, menundanya untuk masa depan yang tidak pasti, dan membiarkan diri kita diculik oleh kesibukan kosong (*occupatio*).

Seperti halnya *gnōthi seauton* dan *mēden agan*, maksim Stoik ini mengajak kita untuk melakukan introspeksi dan moderasi — tetapi dengan fokus khusus pada waktu. Ia adalah ekonomi eksistensial: bagaimana mengalokasikan aset paling langka dan paling berharga yang kita miliki, yaitu waktu, untuk mencapai kehidupan yang baik (*eudaimonia*). Namun, apakah benar bahwa “tahu cara menggunakan hidup” cukup untuk membuatnya panjang? Apakah ini tidak mengabaikan faktor-faktor eksternal seperti kemiskinan, penyakit, atau kekerasan politik yang dapat memotong hidup secara objektif? Apakah ajaran Seneca hanya cocok bagi mereka yang memiliki *otium* (waktu luang) dan properti yang cukup? Dalam esai ini, kita akan menelusuri argumen Seneca, menganalisis kekuatan dan kelemahannya, serta menghubungkannya dengan kritik modern dari perspektif Marxisme, eksistensialisme, dan psikologi kontemporer.

1. KUANTITAS VS. KUALITAS EKSISTENSIAL

SENECA membuka *De Brevitate Vitae* dengan sebuah pengamatan yang tampaknya paradoks: bukan bahwa hidup itu singkat, tetapi bahwa kita membuatnya singkat. Ia membedakan antara “durasi biologis” (*esse* — sekadar ada) dan “kehidupan yang sesungguhnya” (*vivere* — hidup yang berarti). Secara filosofis, ia menegaskan bahwa waktu bukanlah sebuah entitas linier yang statis, melainkan sebuah sumber daya yang kualitasnya ditentukan oleh kesadaran subjek.

Waktu sebagai properti: Seneca mengamati sebuah anomali perilaku manusia. Manusia sangat kikir terhadap harta benda dan uang — mereka menghitung setiap koin, melindungi properti dengan gembok dan penjaga. Namun, terhadap waktu — satu-satunya hal yang benar-benar mereka miliki dan yang tidak dapat dikembalikan — mereka sangat boros. “Tidak ada yang mau membagikan uangnya, tetapi betapa sedikitnya yang tidak membagikan hidupnya!” tulis Seneca. Ironisnya, dalam hal waktu, keserakahan justru merupakan kebajikan; tetapi kebanyakan orang justru membiarkan orang lain mencuri waktu mereka — dengan pesta, urusan politik, atau obrolan kosong — tanpa perlawanan.

Kekeliruan kuantitatif: Keluhan bahwa hidup itu singkat muncul karena manusia mengukur hidup hanya dari akumulasi tahun (kuantitas), tanpa mempertimbangkan intensitas kehadiran (kualitas). Seorang yang hidup seratus tahun tetapi dihabiskan untuk mengejar kekayaan yang tidak pernah cukup, kekuasaan yang selalu terancam, dan kesenangan yang membosankan setelah diulang, sebenarnya belum hidup — ia hanya “ada dalam waktu.” Sebaliknya, seorang yang hidup tiga puluh tahun tetapi setiap harinya diisi dengan tindakan-tindakan yang selaras dengan kebajikan, refleksi yang mendalam, dan hubungan yang otentik, telah hidup “panjang” dalam arti yang sebenarnya.

Di sinilah kita menemukan pergeseran radikal dari konsepsi waktu konvensional: bagi Seneca, panjangnya hidup bukanlah fungsi dari kalender, tetapi fungsi dari kedalaman kesadaran dan kejernihan tujuan. Hidup menjadi “panjang” ketika setiap fragmen waktu diinvestasikan dalam tindakan yang bermakna secara rasional, ketika tidak ada waktu yang terbuang untuk penyesalan atau kekhawatiran yang tidak perlu.

Namun, kritik pertama muncul: apakah definisi “bermakna” di sini tidak terlalu sempit? Bagi Seneca, makna hanya datang dari praktik kebajikan Stoik — pengendalian diri, keberanian, keadilan, kebijaksanaan. Apa yang terjadi dengan mereka yang menemukan makna dalam hal-hal yang tidak rasional — dalam seni yang penuh gairah, dalam cinta yang mengorbankan segalanya, dalam pengabdian buta pada suatu tujuan? Apakah mereka “tidak tahu menggunakan hidup”? Ini adalah titik gesekan antara rasionalisme Stoik dan romantisme modern.

2. KRITIK TERHADAP OCCUPATI

ISTILAH *occupati* (orang-orang yang sibuk/terdistraksi) menjadi sentral dalam analisis Seneca. Mereka adalah individu yang “terasing” dari dirinya sendiri karena

mengejar hal-hal eksternal yang sia-sia: ambisi politik, kemewahan, kesenangan trivial, atau sekadar mengikuti arus kesibukan kota. Seneca dengan tajam menggambarkan berbagai tipe occupati:

- Si pencari kekuasaan: Mereka yang menghabiskan waktu untuk mendapatkan jabatan, lalu mempertahankannya, lalu takut kehilangannya — tidak pernah menikmati momen ini.
- Si pencinta kemewahan: Mereka yang menghitung setiap patung marmer, setiap ikan di kolam, setiap meja yang terbuat dari kayu langka — tetapi tidak pernah memikirkan jiwa mereka.
- Si pengeluh: Mereka yang terus mengeluh bahwa hidup singkat, tetapi di saat yang sama menyia-nyiakan waktu untuk mengeluh.
- Si orang yang sibuk tanpa tujuan: Mereka yang seperti semut yang sibuk membawa butiran pasir tanpa tahu mengapa — aktif secara fisik, tetapi pasif secara eksistensial.

Alienasi temporal: Bagi para occupati, waktu berlalu tanpa disadari karena mereka selalu hidup dalam proyeksi masa depan atau penyesalan masa lalu. “Mereka tidak pernah benar-benar ‘memiliki’ masa kini,” tulis Seneca. Seseorang yang terus-menerus memikirkan rencana pensiun tidak pernah benar-benar hidup di usia empat puluh; seseorang yang terus-menerus meratapi masa muda tidak pernah benar-benar hidup di usia enam puluh. Waktu yang seharusnya menjadi milik mereka telah dirampas oleh kekhawatiran tentang apa yang belum terjadi dan penyesalan tentang apa yang sudah lewat.

Kematian sebelum waktunya: Seneca memberikan metafora yang kuat tentang seorang pelaut yang terjebak dalam badai dan terombang-ambing di laut yang sama; ia telah menempuh perjalanan jauh (durasi), tetapi tidak pergi ke mana pun (tujuan). Demikian pula, banyak orang yang sudah berambut putih dan berkerut — tanda-tanda usia lanjut — dianggap telah “hidup lama”, padahal mereka hanya “ada” dalam waktu yang lama tanpa benar-benar hidup. “Mereka tidak menambah hidup, hanya memindahkan waktu,” kata Seneca. Ini adalah kematian eksistensial sebelum kematian biologis: jiwa mati lebih dulu, sementara tubuh masih bergerak.

Kritik terhadap konsep occupati muncul dari perspektif sosiologis. Dalam masyarakat kapitalis modern, kesibukan sering kali bukanlah pilihan, melainkan kebutuhan struktural. Pekerja tidak bisa memilih untuk tidak sibuk; mereka harus bekerja untuk bertahan hidup. Seneca, sebagai seorang senator Romawi yang kaya, memiliki otium (waktu luang) yang tidak dimiliki oleh budak atau buruh. Apakah ajarannya hanya relevan bagi kelas pemilik properti? Seneca mungkin menjawab bahwa bahkan dalam kondisi terbatas, sikap batin terhadap waktu dapat diubah — seorang budak dapat memilih untuk tidak membuang waktu dalam iri hati atau kekhawatiran. Tetapi jawaban ini tidak sepenuhnya memuaskan, karena kemiskinan ekstrem dan paksaan eksternal memang membatasi otonomi.

3. SAPIENTIA SEBAGAI AKSELERATOR WAKTU

SENECA menawarkan sebuah solusi metafisis untuk memperpanjang hidup: Filsafat. Dengan mempelajari pemikiran para filsuf besar masa lalu — Zeno, Pythagoras, Aristoteles, Epicurus (meskipun aliran berbeda), Socrates, Plato — seorang *sapiens* (orang bijak) melampaui batas-batas usianya sendiri. “Kita tidak dibatasi oleh usia kita; kita dapat mengklaim sebagai milik kita semua masa lalu.”

Transendensi sejarah: Melalui pembacaan filosofis — bukan sekadar membaca, tetapi merenungkan, berdialog, menghidupkan kembali pemikiran — seseorang tidak hanya hidup dalam masanya sendiri, tetapi “mencaplok” abad-abad masa lalu ke dalam pengalamannya. Ketika Seneca membaca Plato, ia berdialog dengan seorang yang mati 400 tahun sebelumnya; dalam diskusi itu, waktu 400 tahun lenyap. Ini adalah bentuk perluasan eksistensial di mana waktu yang terbatas secara biologis menjadi tidak terbatas secara intelektual. Seseorang yang telah membaca dan merenungkan seribu buku telah “hidup” dalam seribu perspektif, seribu jiwa, seribu era.

Kekekalan pikiran: Dengan berdialog dengan masa lalu, manusia melepaskan diri dari kekinian yang fana dan masuk ke dalam domain kebenaran universal yang abadi. Kebenaran matematika, logika, etika — misalnya, bahwa $2+2=4$, bahwa tidak ada yang dapat menjadi dan tidak menjadi pada saat yang sama, bahwa keadilan lebih baik daripada ketidakadilan — tidak lekang oleh waktu. Ketika pikiran merenungkan kebenaran-kebenaran ini, ia ikut serta dalam keabadian. Inilah yang dimaksud dengan “tahu cara menggunakan hidup”: mengarahkan kesadaran pada hal-hal yang tidak fana, sehingga diri menjadi tidak fana dalam cara tertentu.

Namun, kritik terhadap posisi ini muncul. Apakah membaca Plato benar-benar sama dengan “hidup” di zaman Plato? Apakah pengetahuan tentang kebenaran universal menggantikan pengalaman hidup yang konkret? Seorang fenomenolog seperti Heidegger akan mengatakan bahwa *Dasein* (ada manusia) pada dasarnya bersifat historis — waktu bukanlah sesuatu yang bisa “dilampaui” dengan membaca, melainkan sesuatu yang harus dijalani secara otentik. Membaca tentang keberanian tidak sama dengan berani dalam situasi nyata. Dengan kata lain, Seneca mungkin telah melakukan intelektualisasi berlebihan tentang hidup yang baik.

4. NUNC STANS

DALAM etika Stoik, fokus pada masa kini (*the present, nunc stans*) adalah satu-satunya cara untuk menguasai waktu. Masa lalu telah berada di luar kendali kita (kita tidak dapat mengubahnya), dan masa depan adalah wilayah ketidakpastian (*fortuna*, nasib baik atau buruk) yang tidak dapat kita kontrol sepenuhnya. Satu-satunya domain di mana kehendak bebas kita beroperasi adalah sekarang. Oleh karena itu, “mengetahui cara menggunakan hidup” berarti menarik kesadaran kembali dari penyesalan dan kekhawatiran, dan memusatkannya sepenuhnya pada tindakan saat ini.

Kedaulatan subjek: Dengan mempraktikkan *premeditatio malorum* (antisipasi terhadap kesulitan — membayangkan skenario terburuk agar tidak terkejut) dan refleksi harian (di malam hari, meninjau apa yang telah dilakukan, apa yang bisa diperbaiki), subjek memastikan bahwa tidak ada waktu yang “tercuri” oleh distraksi atau emosi yang tidak teratur. Orang bijak Stoik tidak tidur dalam ketidaksadaran; ia tidur dengan keputusan sadar. Ia tidak bekerja dengan setengah hati; ia bekerja dengan konsentrasi penuh. Ia tidak bercakap-cakap sambil memikirkan hal lain; ia bercakap-cakap dengan kehadiran penuh.

Kepenuhan (*fullness*): Hidup yang panjang adalah hidup yang lengkap pada setiap momennya. Jika seseorang mati hari ini, ia mati dalam keadaan telah memenuhi fungsi kemanusiaannya secara utuh — yaitu, telah menggunakan akal budinya untuk memilih tindakan yang baik, telah menerima apa pun yang terjadi sebagai bagian dari tatanan rasional alam semesta (*logos*). Tambahan tahun di masa depan tidak lagi menjadi kebutuhan ontologis yang mendesak, karena ia sudah “cukup” di sini, sekarang. Inilah yang dimaksud dengan *satis vixi* — “aku telah hidup cukup.”

Kritik terhadap fokus radikal pada masa kini muncul dari perspektif yang menghargai narasi dan proyek jangka panjang. Apakah hidup yang hanya terdiri dari momen-momen yang terisolasi dan lengkap dengan sendirinya tidak kehilangan dimensi temporal yang penting — yaitu, perubahan, pertumbuhan, dan penebusan? Sebuah kehidupan yang baik mungkin memerlukan kontinuitas waktu — belajar dari masa lalu, merencanakan masa depan, mengikatkan diri pada komitmen yang melampaui saat ini. Seneca mungkin menjawab bahwa perencanaan masa depan tidak berarti kekhawatiran obsesif; ia dapat dilakukan dengan ketenangan. Namun, batas antara “merencanakan” dan “khawatir” sering kali kabur.

5. HIDUP SEBAGAI *TECHNĒ* DAN EKONOMI EKSISTENSIAL

MAKSIM *Vita, si scias uti, longa est* memposisikan hidup sebagai sebuah *technē* (seni, keterampilan). Kehidupan tidak diberikan kepada kita sebagai barang jadi yang siap pakai, melainkan sebagai bahan mentah yang harus dibentuk, diukir, dan diarahkan. Sama seperti seorang pematung yang tahu bagaimana menggunakan pahatnya akan menghasilkan patung yang indah dari seongkah batu, demikian pula seseorang yang “tahu cara menggunakan hidup” akan menciptakan eksistensi yang bermakna dari durasi yang terbatas.

Tanggungan jawab individu: Pendekatan Seneca bersifat emansipatoris sekaligus menuntut. Emansipatoris karena ia membebaskan manusia dari keluhan pasif terhadap nasib: panjangnya hidup bukan lagi ditentukan oleh *fatum* (takdir) atau dewa, melainkan oleh kedaulatan rasio individu. Anda tidak bisa mengendalikan berapa tahun Anda hidup, tetapi Anda dapat mengendalikan bagaimana Anda hidup dalam tahun-tahun itu. Inilah inti dari kebebasan Stoik: kebebasan adalah penguasaan atas penilaian dan kehendak, bukan atas kondisi eksternal.

Menuntut karena ia membebankan tanggung jawab penuh pada individu. Jika hidup Anda terasa singkat dan sia-sia, Anda tidak bisa menyalahkan Tuhan,

takdir, atau masyarakat — Anda hanya bisa menyalahkan diri sendiri karena tidak “tahu cara menggunakan” waktu yang diberikan. Ini adalah konsekuensi logis dari otonomi: dengan kebebasan datang tanggung jawab.

Ekonomi keberadaan: Seneca mengajarkan sebuah “ekonomi eksistensial” di mana penghematan waktu dilakukan melalui pemangkasan keinginan-keinginan yang tidak alami dan tidak perlu. Dalam surat-surat moralnya (*Epistulae Morales*), ia membedakan antara keinginan alamiah dan perlu (makanan sederhana, tempat berteduh, persahabatan) yang harus dipenuhi, dan keinginan alamiah tetapi tidak perlu (makanan mewah, pakaian indah) yang boleh dipenuhi kadang-kadang, dan keinginan tidak alamiah dan tidak perlu (kekuasaan, ketenaran, kekayaan berlebihan) yang harus dihindari sama sekali. Dengan memangkas keinginan-keinginan yang terakhir, jiwa memiliki lebih banyak energi untuk berkonsentrasi pada kebajikan.

Kritik terhadap ekonomi eksistensial ini datang dari perspektif materialisme historis (Marx). Bagi Marx, konsep “keinginan tidak alamiah” adalah abstraksi yang mengabaikan bahwa keinginan dibentuk oleh mode produksi. Dalam masyarakat kapitalis, iklan dan komodifikasi menciptakan “keinginan palsu” yang terstruktur secara sistemik. Menyalahkan individu karena menginginkan hal-hal itu adalah ideologis — ia membebaskan sistem dari tanggung jawab. Seneca mungkin menjawab bahwa individu tetap memiliki kapasitas untuk melawan, meskipun sulit. Tapi seberapa realistis? Ini adalah ketegangan antara etika kebajikan dan kritik sistemik.

6. KRITIK DAN PERDEBATAN

- Kritik dari eksistensialisme (Heidegger, Sartre): Heidegger, dalam *Sein und Zeit*, berargumen bahwa *Dasein* (ada manusia) pada dasarnya adalah *Sein-zum-Tode* (ada menuju kematian). Kesadaran akan kematian — bukan pelarian darinya — yang memungkinkan autentisitas. Seneca, dengan ajarannya untuk “menguasai waktu” dan “hidup cukup,” masih dalam kerangka metafisika kehadiran (*metaphysics of presence*) yang ingin meniadakan ketiadaan. Bagi Heidegger, justru dengan menerima bahwa waktu selalu tidak cukup, bahwa kita selalu “belum” menjadi diri kita seutuhnya, kita menjadi otentik. Seneca terlalu optimis tentang kemampuan rasio untuk mengatasi finitude.
- Kritik dari psikologi eksistensial (Irvin Yalom): Yalom, dalam *Existential Psychotherapy*, menunjukkan bahwa kesadaran akan kematian dapat mengarah pada dua respons yang berlawanan: (a) *despair* (keputusasaan) atau (b) *authenticity* (keaslian). Seneca memilih yang kedua. Namun, Yalom juga mencatat bahwa banyak orang menggunakan “kekhawatiran tentang masa depan” sebagai mekanisme pertahanan terhadap kesadaran kematian yang terlalu dekat. Apakah “fokus pada masa kini” ala Seneca bisa menjadi bentuk penghindaran yang halus? Mungkin. Tidak semua yang tampak tenang adalah kebijaksanaan; bisa juga mati rasa.

- Kritik dari psikologi positif (Mihaly Csikszentmihalyi): Konsep *flow* (keadaan di mana seseorang sepenuhnya tenggelam dalam aktivitas yang menantang dan bermakna) memiliki kemiripan dengan “kehadiran penuh” ala Seneca. Namun, *Csikszentmihalyi* menemukan bahwa *flow* tidak dicapai dengan menghilangkan keinginan, tetapi dengan menyeimbangkan tantangan dan keterampilan. Seneca lebih asketis. Mana yang lebih baik? Tidak ada jawaban universal.
- Kritik dari perspektif gender dan kerja: Ajaran Seneca secara implisit mengasumsikan otium — waktu luang untuk kontemplasi. Dalam masyarakat di mana perempuan dan kelas pekerja dibebani dengan kerja reproduktif dan produksi yang tidak pernah berhenti (pengasuhan anak, memasak, membersihkan, kerja pabrik), “tahu cara menggunakan hidup” menjadi kemewahan kelas. Seorang ibu tunggal dengan dua pekerjaan tidak memiliki otium untuk membaca Plato. Apakah hidupnya otomatis “singkat” dalam arti Seneca? Ini adalah kritik yang sulit dijawab oleh Stoikisme klasik, meskipun Stoikisme modern (misalnya, William Irvine) mencoba menyesuaikan dengan kondisi kontemporer.
- Kritik dari neurosains: Penelitian tentang time perception menunjukkan bahwa persepsi subjektif tentang durasi dipengaruhi oleh faktor-faktor neurobiologis seperti kadar dopamin dan aktivitas otak. Orang dengan depresi sering merasa waktu berjalan sangat lambat atau sangat cepat; ini bukan karena “salah menggunakan waktu” tetapi karena kimia otak. Seneca terlalu mengintelektualkan persepsi waktu, mengabaikan determinan biologis.

7. DI ANTARA BUDAYA AKSELERASI DAN GERAKAN LAMBAT

DI ABAD ke-21, maksim Seneca *Vita, si scias uti, longa est* terasa lebih mendesak daripada sebelumnya. Kita hidup dalam budaya akselerasi (Hartmut Rosa): teknologi membuat segalanya lebih cepat, tetapi bukannya memiliki lebih banyak waktu luang, kita justru semakin sibuk. Email, media sosial, notifikasi, dan hustle culture menciptakan *occupati* modern yang mungkin lebih teralienasi daripada orang Romawi yang sibuk dengan urusan forum. Kita tidak pernah “benar-benar” di mana pun karena kita selalu setengah hadir — setengah di rapat Zoom, setengah memikirkan WhatsApp, setengah di Instagram.

- ☒ Gerakan *slow living*: *Slow food, slow travel, slow reading, digital detox* — semua ini adalah upaya modern untuk mempraktikkan *ars vivendi* (seni hidup) yang diajarkan Seneca. Mengurangi kecepatan, memilih kualitas daripada kuantitas, hadir pada momen ini — ini adalah terapi terhadap akselerasi. Apakah ini bentuk “tahu menggunakan hidup”? Seneca akan mengangguk setuju.
- ☒ Krisis makna dan *burnout*: Banyak orang di negara maju mengalami *burnout* — kelelahan ekstrem akibat tuntutan produktivitas tanpa henti. Seneca akan mengatakan bahwa mereka adalah *occupati* klasik: sibuk tanpa tujuan, bekerja untuk bekerja, tidak pernah bertanya “mengapa?” Mengurangi keinginan dan fokus pada apa yang penting adalah obat yang ia resepkan.

- ⊘ Ekologi dan keberlanjutan: Paradigma pertumbuhan ekonomi tanpa batas bertentangan langsung dengan ekonomi eksistensial Seneca. “Cukup” adalah kata yang hilang dalam kapitalisme modern. Gerakan degrowth (anti-pertumbuhan) dan sufficiency economy (ekonomi kecukupan) merujuk secara implisit pada kebijaksanaan kuno: hidup tidak perlu panjang dalam tahun jika ia panjang dalam makna, dan bumi tidak perlu dieksploitasi tanpa batas jika kita sudah “cukup.”
- ⊘ *Aging society* dan perpanjangan hidup: Di era di mana sains dapat memperpanjang usia biologis hingga 100 tahun lebih, pertanyaan Seneca menjadi lebih relevan: apakah tambahan tahun itu akan menjadi *vivere* (hidup) atau hanya *esse* (sekadar ada)? Jika kita hidup 120 tahun tetapi 80 tahun di antaranya dihabiskan di panti jompo tanpa makna, dengan demensia dan kesepian, apakah itu “panjang” dalam arti yang baik? Atau lebih baik mati lebih muda tetapi dengan hidup yang “cukup” dan bermakna? Ini adalah pertanyaan etis yang tidak mudah dijawab.

KHATIMAH

VITA, si scias uti, longa est adalah sebuah manifesto tentang otonomi temporal — klaim bahwa manusia, melalui rasio dan kehendak, dapat menaklukkan waktu, setidaknya secara subjektif. Seneca mentransformasi konsep waktu dari musuh yang mengejar manusia menuju kematian, menjadi kanvas di mana subjek melukiskan eksistensinya. Hidup terasa singkat bagi mereka yang lupa akan diri mereka sendiri, yang terpecah antara penyesalan dan kekhawatiran, yang kehilangan kehadiran. Tetapi ia menjadi luas dan dalam bagi mereka yang mampu menyelaraskan kehendaknya dengan rasio universal, yang memusatkan kesadaran pada saat ini, yang berani mengatakan “cukup” dan “ini sudah cukup.”

Namun, seperti yang telah kita lihat, doktrin ini tidak tanpa masalah. Ia mengasumsikan tingkat kontrol rasional yang mungkin tidak dimiliki semua orang. Ia mengabaikan faktor struktural (kelas, gender, ekonomi) yang membatasi otonomi. Ia cenderung intelektualis dan asketis, kurang menghargai dimensi emosional, relasional, dan material dari kehidupan yang baik. Ia memiliki risiko menjadi ideologi penghiburan bagi mereka yang tertindas — “kamu miskin, tetapi kamu bisa ‘menggunakan’ waktumu dengan baik” — tanpa mengubah kondisi objektif.

Tetapi justru karena kelemahannya, maksim ini tetap berharga sebagai batu ujian, bukan sebagai solusi final. Ia mengingatkan kita bahwa meskipun kita tidak dapat sepenuhnya mengendalikan berapa lama kita hidup, kita selalu memiliki ruang — betapapun kecilnya — untuk menentukan bagaimana kita hidup di saat ini. Dan ruang itu, jika diisi dengan kehadiran yang reflektif, dengan tindakan-tindakan yang selaras dengan nilai-nilai yang kita pilih, dengan hubungan yang otentik, dapat membuat hidup terasa “panjang” bahkan ketika secara objektif ia pendek. Inilah kebijaksanaan Stoik yang tidak lekang oleh waktu — bukan karena ia memberi jawaban, tetapi karena ia mengajukan pertanyaan yang tidak pernah usang: Sudahkah aku benar-benar hidup hari ini, atau hanya ada?



Summum bonum

(Kebaikan tertinggi)

— Cicero, *De Finibus* (istilah)

PENDAHULUAN

Istilah *Summum Bonum* (Kebaikan Tertinggi) merupakan konsep jangkar dalam filsafat moral Barat yang dikristalisasikan secara sistematis oleh Marcus Tullius Cicero (106–43 SM), terutama dalam karyanya *De Finibus Bonorum et Malorum* (Tentang Batas Kebaikan dan Keburukan). Namun, Cicero bukanlah pencipta konsep ini — ia adalah *penerjemah* dan *pengintegrasikan* dari perdebatan panjang antara aliran-aliran Helenistik (Epikurean, Stoa, Peripatetik, Akademik). Secara konseptual, *Summum Bonum* merujuk pada prinsip fundamental atau tujuan akhir (*telos*) yang menjadi landasan bagi seluruh tindakan manusia, yang menjadi kriteria tertinggi untuk membedakan yang baik dari yang buruk, yang menjadi titik di mana pertanyaan “mengapa?” tidak dapat diajukan lagi karena ia adalah alasan dari semua alasan.

Dalam arsitektur pemikiran Cicero, pencarian akan “kebaikan tertinggi” bukanlah sekadar latihan intelektual abstrak yang hanya menarik bagi para filsuf di akademi. Ia adalah urusan praktis yang paling mendesak: tanpa mengetahui ke mana kita berlayar, tidak ada angin yang disebut angin baik. Cicero, seorang negarawan, pengacara, dan orator yang terjun langsung dalam gelombang politik Republik Romawi yang sedang sekarat (ia dieksekusi dalam proskripsi Triumvirat Kedua), tahu bahwa keputusan moral konkret — apakah melawan Caesar, apakah berkompromi, apakah tetap tinggal di Roma atau melarikan diri — memerlukan kompas yang jelas. *Summum Bonum* adalah kompas itu.

Namun, di sinilah masalah dimulai. Sepanjang sejarah filsafat, tidak pernah ada konsensus tentang apa sebenarnya kebaikan tertinggi itu. Epikur mengatakan: kesenangan. Zeno mengatakan: kebajikan. Aristoteles mengatakan: aktivitas jiwa sesuai kebajikan dalam kehidupan yang lengkap dengan sarana eksternal yang memadai. Agustinus mengatakan: Tuhan. Kant mengatakan: kehendak baik. Nietzsche mengatakan: kehendak untuk berkuasa. Setiap aliran mengklaim bahwa mereka telah menemukan *Summum Bonum* yang sejati, dan mengkritik yang lain sebagai reduksionis. Apakah mungkin bahwa *tidak ada* kebaikan tertinggi yang tunggal? Apakah pencarian ini sendiri adalah ilusi yang lahir dari kebutuhan psikologis akan kepastian di tengah kompleksitas moral? Dalam esai ini, kita akan menelusuri konsep *Summum Bonum* dari Cicero, menganalisis dialektika antar

aliran, menilai sintesis Ciceronian, dan mengkritik relevansi — serta bahaya — dari pemikiran teleologis dalam dunia yang plural dan sekuler.

1. FINIS SEBAGAI BATAS DAN TUJUAN

CICERO menggunakan istilah *Summum Bonum* sebagai padanan Latin untuk konsep Yunani *to ariston* atau *to agathon* (kebaikan). Namun, pemilihan kata *bonum* (kebaikan) yang disuperlatifkan (*summum* — tertinggi, paling atas, paling akhir) membawa konsekuensi filosofis yang penting. Jauh lebih penting lagi adalah judul karyanya, *De Finibus Bonorum et Malorum*, di mana kata *finis* (jamak: *fines*) memiliki signifikansi ganda yang sengaja dieksplotasi Cicero:

- ≡ *Finis* sebagai terminus, batas: Batas di mana penjelasan lebih lanjut mengenai “mengapa kita melakukan sesuatu” berakhir. Jika seseorang bertanya, “Mengapa kamu belajar?” Anda menjawab, “Agar pintar.” “Mengapa ingin pintar?” “Agar mendapat pekerjaan baik.” “Mengapa ingin pekerjaan baik?” “Agar bahagia.” “Mengapa ingin bahagia?” Di sinilah *finis* tiba: Anda tidak bisa lagi menjawab “mengapa” karena kebahagiaan (atau apa pun yang Anda tetapkan sebagai *summum bonum*) adalah alasan dari semua alasan, yang tidak memerlukan pembenaran lebih lanjut. Ia adalah *titik henti dalam regresi alasan*.
- ≡ *Finis* sebagai telos, tujuan, akhir yang dituju: Dalam pengertian teleologis (dari *telos*), *finis* adalah titik puncak di mana segala keinginan manusia menemukan pemenuhannya, keadaan di mana tidak ada lagi yang kurang, keadaan yang cukup dengan dirinya sendiri (*autarkes*). Aristoteles mengatakan bahwa *eudaimonia* adalah *telos* karena kita menginginkannya demi dirinya sendiri, sementara kita menginginkan hal-hal lain demi *eudaimonia*.

Secara epistemologis, Cicero menegaskan bahwa setiap sistem filsafat harus mendefinisikan *Summum Bonum*-nya sendiri. Tanpa tujuan akhir yang jelas, seluruh struktur etika akan runtuh ke dalam fragmentasi tindakan tanpa arah. Seorang yang tidak tahu apa yang baik secara fundamental akan terombang-ambing antara keinginan sesaat, antara opini populer, antara emosi yang berlawanan. *Summum Bonum* memberikan *koherensi naratif* bagi kehidupan: ia mengubah serangkaian tindakan yang terisolasi menjadi sebuah *proyek* yang terarah.

Kritik terhadap posisi ini muncul dari berbagai perspektif. Pertama, apakah benar bahwa setiap orang memiliki satu *Summum Bonum* yang tunggal? Psikologi moral kontemporer (Isaiah Berlin, Charles Taylor) menunjukkan bahwa manusia sering memegang nilai-nilai yang tidak dapat direduksi ke satu prinsip — kebebasan vs kesetaraan, keadilan vs belas kasihan, otonomi vs komunitas. Memaksa mereka ke dalam hierarki tunggal bisa menjadi bentuk kekerasan konseptual. Kedua, apakah satu *Summum Bonum* diperlukan untuk tindakan moral? Para etis situasionis (dan kemudian para pascamodernis) berargumen bahwa keputusan moral dapat dibuat *tanpa* fondasi teleologis, dengan mempertimbangkan konteks, hubungan, dan konsekuensi langsung. Cicero mungkin akan menjawab bahwa tanpa *summum bonum*, “pertimbangan konteks” menjadi relativisme tanpa kriteria. Debat ini tidak pernah selesai.

2. DIALEKTIKA DALAM *DE FINIBUS*

DALAM risalahnya, Cicero — yang mengidentifikasi dirinya sebagai seorang *Akademik Skeptis* (mengikuti Carneades dan Philo dari Larissa) yang tidak mengklaim memiliki kebenaran final tetapi menimbang probabilitas argumen — melakukan dekonstruksi dan perbandingan kritis terhadap berbagai definisi *Summum Bonum* dari aliran-aliran besar. Dengan gaya dialogis, ia menghadirkan para pembela setiap aliran (Epikurean, Stoik, Peripatetik) lalu mengkritik mereka dari sudut pandang yang lain.

Epikureanisme (Hedonisme Rasional) dipresentasikan oleh Torquatus: *Summum Bonum* adalah *voluptas* (kesenangan), yang didefinisikan secara negatif sebagai ketiadaan rasa sakit (*aponia*) pada tubuh dan ketiadaan gangguan jiwa (*ataraxia*). Ini bukan hedonisme vulgar yang mengejar pesta pora; Epikur justru mengajarkan bahwa kesenangan tertinggi adalah *tidak* menderita — dan karena itu, kehidupan sederhana dengan teman, roti, dan air lebih baik daripada pesta kerajaan yang diikuti dengan sakit perut dan kecemasan. Cicero, dengan nada skeptis-akademisnya, mengkritik pandangan ini karena *dianggap merendahkan martabat manusia* menjadi sekadar makhluk sensorik. Jika kebaikan tertinggi adalah ketiadaan rasa sakit, lalu di mana letak keunggulan manusia? Mengapa kita membutuhkan keadilan, keberanian, atau kebijaksanaan jika semuanya hanya instrumen untuk menghindari sakit? Cicero juga menyoroti kontradiksi internal: Epikur mengklaim bahwa kebajikan diperlukan untuk mencapai kesenangan (karena orang tidak bisa tenang jika ia tidak adil), tetapi jika kebajikan hanya instrumental, mengapa kita harus menghormatinya ketika tidak membawa kesenangan? Apakah orang yang mati untuk teman-temannya (suatu tindakan berisiko sakit) bisa dibenarkan oleh hedonisme? Epikur kesulitan menjawab.

Stoikisme (Rigorisme Moral) dipresentasikan oleh Cato (Muda): *Summum Bonum* adalah *virtus* (kebajikan) belaka. Bagi kaum Stoa, kebajikan adalah satu-satunya kebaikan; segala hal lain — kesehatan, kekayaan, ketenaran, bahkan hidup dan mati — bersifat “tak acuh” (*adiaphora*). Tidak ada tingkatan dalam kebajikan: seorang yang baru mulai belajar kebajikan sama baiknya dengan Socrates? Tidak, tetapi kebajikan tidak bisa diukur secara kuantitatif; orang yang telah mencapai kebajikan sejati tidak bisa menjadi lebih baik. Meskipun Cicero sangat mengagumi moralitas Stoa — dan secara pribadi dekat dengan Cato, simbol perlawanan terhadap Caesar — ia merasa pandangan ini *terlalu kaku dan tidak realistis* bagi kodrat manusia yang juga memiliki dimensi fisik dan sosial. Apakah benar bahwa kesehatan tidak memiliki nilai sama sekali? Apakah seorang ibu yang mengkhawatirkan anaknya yang sakit melakukan kesalahan moral karena ia melekat pada “hal tak acuh”? Stoa menjawab: ia tidak salah selama ia tidak menganggap kesehatan *sebagai kebaikan*, tetapi hanya sebagai *preferred indifferent*. Namun, dalam praktik, perbedaan ini sering kabur. Cicero juga mencatat bahwa etika Stoa mengarah pada paradoks: orang bijak Stoa akan bahagia bahkan ketika disiksa di atas roda. Apakah ini inspiratif atau tidak manusiawi? Mungkin keduanya.

Peripatetik (Aristotelianisme) yang diwakili oleh Antiokhus dari Ascalon (guru Cicero) menawarkan jalan tengah: *Summum Bonum* adalah kehidupan yang sesuai dengan kebajikan, tetapi tetap mengakui pentingnya *kesejahteraan eksternal dan fisik* (kesehatan, kekayaan, teman) sebagai “penunjang” (*parerga*) kebahagiaan, bukan bagian esensial. Aristoteles pernah berkata bahwa seseorang yang sangat menderita — kehilangan anak, teman, dan harta benda — sulit disebut *eudaimōn* meskipun ia tetap bisa bertindak baik. Cicero simpatik pada posisi ini karena ia paling sesuai dengan *pengalaman moral manusia biasa* — tetapi ia juga mengkritiknya karena kurangnya ketajaman filosofis: jika kebajikan sudah cukup, mengapa butuh penunjang? Jika penunjang diperlukan, bukankah itu berarti kebahagiaan bergantung pada keberuntungan? Ini adalah masalah yang tidak pernah dipecahkan Aristotelianisme secara memuaskan.

Cicero, sebagai seorang Akademik Skeptis, tidak memutuskan secara dogmatis mana yang benar. Ia cenderung pada Peripatetik dalam praktik, tetapi mengakui bahwa argumen Stoa lebih konsisten secara internal, sementara argumen Epikurean lebih sesuai dengan naluri kebanyakan orang. Ia menolak klaim bahwa ada *satu* definisi yang dapat dibuktikan secara demonstratif. Ini adalah posisi yang jujur secara intelektual, tetapi juga posisi yang lemah secara praktis: jika kita tidak tahu mana *summum bonum* yang benar, bagaimana kita bertindak?

3. SINTESIS CICERONIAN

MESKIPUN Cicero sering mengambil posisi skeptis yang menimbang semua argumen, dalam karya-karya lain seperti *De Officiis* (Tentang Kewajiban) dan *Tusculanae Disputationes*, ia cenderung pada pandangan bahwa *Summum Bonum* berakar pada *Honestas* — kebaikan moral yang dicapai demi dirinya sendiri, yang terlepas dari konsekuensi eksternal. *Honestas* (dari *honos*, kehormatan) adalah kualitas yang membuat sesuatu terhormat, mulia, dan layak dipuji secara intrinsik — terlepas dari apakah ia membawa keuntungan atau kerugian.

Secara aksiologis, Cicero berpendapat bahwa kebaikan tertinggi manusia terletak pada pengembangan fungsi unik manusia, yaitu rasio (*ratio*). Ini sejalan dengan Aristoteles dan Stoa. Namun, berbeda dengan abstraksi Yunani yang cenderung kontemplatif, Cicero memberikan nuansa Romawi yang pragmatis dan sipil (*civilitas*): kebaikan tertinggi harus diaktualisasikan dalam kehidupan publik (*vita activa*). Kebajikan tidak hanya bersifat kontemplatif — merenungkan ide-ide di Akademi — tetapi harus memanifestasikan diri dalam *iustitia* (keadilan) dan *officium* (kewajiban) terhadap negara dan sesama.

Bagi Cicero, seorang filsuf yang mengasingkan diri dari urusan publik untuk menikmati kontemplasi pribadi adalah tidak memenuhi fungsi kemanusiaannya yang tertinggi, yaitu *civitas* (kewarganegaraan). Ini adalah kritik terselubung terhadap Epicureanisme yang mendorong “hidup tersembunyi” (*lathe biōsas*), dan juga kritik terhadap Stoa yang cenderung menarik diri dari emosi dan keterlibatan. Cicero, yang hidup dan mati untuk Republik, meyakini bahwa *Summum Bonum*

tidak dapat dicapai sendirian di perpustakaan; ia hanya dapat dicapai dalam polis, dalam forum, dalam kewajiban untuk membela yang lemah, dalam risiko dihukum mati karena kebenaran.

Kritik terhadap sintesis ini: apakah Cicero tidak terlalu mengidealkan *vita activa*? Apakah kehidupan kontemplatif (misalnya, seorang biarawan, seorang ilmuwan, seorang seniman) secara otomatis inferior karena tidak langsung berdampak publik? Cicero mungkin akan menjawab bahwa kontemplasi yang sejati pada akhirnya harus membuahkan kebijaksanaan yang melayani publik — tetapi ini mengabaikan nilai intrinsik dari kontemplasi itu sendiri, yang mungkin tidak memiliki “manfaat” praktis. Juga, dalam rezim tirani, *vita activa* bisa menjadi sangat berbahaya, bahkan bunuh diri — seperti yang dialami Cicero sendiri. Apakah kematiannya di tangan antek Antonius adalah bagian dari *Summum Bonum*? Mungkin ya, dalam arti ia setia pada *honestas* sampai akhir. Tapi tidak semua orang memiliki keberanian itu, dan tidak semua situasi memungkinkan perlawanan terbuka.

4. KEBAIKAN SEBAGAI INTEGRASI DIRI DAN HARMONI ALAM

DALAM perspektif yang lebih dalam — yang mengambil dari Stoa dan Platonisme — *Summum Bonum* berfungsi sebagai prinsip integrasi ontologis. Seseorang mencapai “kebaikan tertinggi” ketika terdapat harmoni total antara dorongan alamiahnya dan hukum rasio universal (yang oleh Stoa disebut *logos*). Manusia memiliki dua aspek: sebagai makhluk alam (dengan insting, dorongan, dan kebutuhan fisik) dan sebagai makhluk rasional (dengan kemampuan untuk menangkap kebenaran universal). Konflik antara kedua aspek ini adalah sumber penderitaan moral. *Summum Bonum* adalah keadaan di mana konflik itu lenyap — di mana rasio tidak lagi menekan dorongan, tetapi dorongan secara spontan selaras dengan rasio.

Di sini, kebahagiaan bukan merupakan konsekuensi sampingan dari tindakan baik, melainkan identik dengan tindakan baik itu sendiri. Jika hidup manusia diibaratkan sebagai busur dan anak panah, *Summum Bonum* bukan sekadar target di kejauhan (sesuatu yang dicapai di masa depan), melainkan kesempurnaan dalam cara pemanah memegang, membidik, dan melepaskan anak panah tersebut. Keunggulan (*aretē / virtus*) dalam proses itu — yaitu, dalam *cara hidup* — itulah yang merupakan kebaikan tertinggi. Ini adalah pergeseran dari teleologi eksternal (mencapai X) ke teleologi internal (menjadi Y). Orang yang mencapai *Summum Bonum* tidak mengejar sesuatu di luar dirinya; ia *adalah* kebaikan itu dalam tindakannya.

Kritik terhadap ontologi ini muncul dari eksistensialisme modern. Bagi Sartre, tidak ada “hukum rasio universal” yang menjadi standar harmoni. Manusia bebas untuk menciptakan nilai-nilainya sendiri, tanpa jaminan bahwa nilai-nilai itu selaras dengan alam semesta yang acuh tak acuh. Klaim Cicero tentang *logos* mengasumsikan kosmos yang bermakna secara moral — sebuah asumsi yang tidak dapat dipertahankan setelah Nietzsche, setelah Auschwitz, setelah alam semesta yang sunyi. Namun, bisa juga dibalik: justru karena alam semesta acuh tak acuh,

manusia *harus* menciptakan maknanya sendiri — dan dalam penciptaan itu, ia bisa memilih untuk mengikuti prinsip-prinsip rasional yang ia sendiri tetapkan. Maka *Summum Bonum* tidak lagi ditemukan, tetapi *dibangun*.

5. DARI CICERO KE KANT DAN KONTEMPORER

Konsep *Summum Bonum* Cicero memberikan dampak formatif bagi pemikiran Barat selanjutnya — mungkin lebih besar daripada yang disadari banyak orang, karena Cicero adalah jembatan antara Yunani dan Abad Pertengahan, antara Stoa dan Kristen.

- ☒ Teologi Kristiani (Agustinus, Aquinas): St. Agustinus dan Thomas Aquinas mengadopsi istilah ini namun melakukan *transendentalisasi radikal*. *Summum Bonum* bukan lagi kebajikan abstrak atau kehormatan sipil, melainkan Tuhan itu sendiri sebagai sumber segala kebaikan. Dalam *Confessiones*, Agustinus mengatakan bahwa jiwa tidak akan pernah tenang sampai ia beristirahat dalam Tuhan. *Summum Bonum* menjadi identik dengan *visio beatifica* (penglihatan akan Tuhan di surga) — sesuatu yang tidak dapat dicapai sepenuhnya di dunia ini. Ini adalah pergeseran dari etika ke teologi, dari imanensi ke transendensi. Konsekuensinya: etika sekuler menjadi tidak mungkin tanpa Tuhan. Kritik humanis akan mengatakan ini adalah pengkhianatan terhadap Cicero yang justru mencari *summum bonum* dalam kapasitas rasio manusia.
- ☒ Immanuel Kant: Dalam *Critique of Practical Reason*, Kant menghidupkan kembali terminologi ini dalam konteks modern sekuler. *Summum Bonum* baginya adalah *harmoni sempurna antara moralitas (kebajikan) dan kebahagiaan yang proporsional*. Namun, karena di dunia ini kebajikan tidak selalu berbuah kebahagiaan (orang baik menderita, orang jahat makmur), Kant memerlukan postulat tentang Tuhan dan keabadian jiwa untuk menjamin bahwa harmoni itu pada akhirnya akan tercapai — di alam yang dapat dimengerti (*intelligible world*). Ini adalah *moralische Theologie* (teologi moral) yang berbeda dari dogmatisme gerejawi. Banyak kritik (termasuk dari kalangan neo-Kantian) menuduh Kant melakukan kemunduran ke metafisika setelah ia sendiri membunuh metafisika spekulatif. Namun, Kant konsisten: ia tidak *membuktikan* Tuhan ada; ia *mempostulatkannya* sebagai kondisi kemungkinan moralitas.
- ☒ Utilitarisme (Mill, Bentham): Meskipun tidak menggunakan istilah *Summum Bonum*, utilitarianisme secara implisit mendefinisikannya sebagai *greatest happiness of the greatest number*. Ini adalah sekularisasi dari hedonisme Epikurean, tetapi dengan pergeseran dari individu ke kolektif. Kritik terhadap utilitarisme mirip dengan kritik Cicero terhadap Epikur: apakah kebahagiaan (terutama dipahami sebagai kesenangan) cukup sebagai prinsip tertinggi? Apakah ada hal-hal yang lebih berharga daripada kebahagiaan — misalnya, keadilan meskipun tidak membahagiakan?
- ☒ Etika kebajikan kontemporer (MacIntyre, Nussbaum): Kebangkitan etika kebajikan dalam abad ke-20 kembali ke akar Aristotelian dan Ciceronian.

MacIntyre, dalam *After Virtue*, berargumen bahwa kita perlu kembali ke konsep *Summum Bonum* yang bersifat komunal dan naratif, bukan individualistik. Namun, MacIntyre juga mengakui bahwa tidak ada konsensus tentang *summum bonum* dalam masyarakat modern yang plural — dan ini adalah tragedi moral kita.

- ☒ Pluralisme nilai (Isaiah Berlin): Berlin justru menolak gagasan *Summum Bonum* sebagai ilusi berbahaya. Menurutnya, nilai-nilai fundamental — kebebasan, kesetaraan, keadilan, kasih, keaslian — sering tidak dapat direduksi ke satu prinsip dan dapat bertentangan satu sama lain. Memaksakan satu *summum bonum* mengarah pada *totalitarianisme* (seperti dalam komunisme Soviet atau Nazi Jerman yang mengklaim telah menemukan tujuan tertinggi sejarah). Maka, kebijaksanaan modern adalah *modus vivendi* — hidup bersama tanpa konsensus tentang kebaikan tertinggi. Cicero, sebagai seorang skeptis yang menolak dogmatisme, mungkin akan bersimpati dengan posisi ini.

6. APAKAH KITA MASIH MEMBUTUHKAN SUMMUM BONUM?

Di abad ke-21, pertanyaan tentang *Summum Bonum* terasa asing bagi banyak orang. Masyarakat sekuler yang plural tidak memiliki satu tujuan akhir yang disepakati. Konsensus tentang “kebaikan tertinggi” telah runtuh bersama dengan metanarasi agama dan ideologi. Yang tersisa adalah *negosiasi nilai* dalam politik demokratis, *pilihan pribadi* dalam etika eksistensial, dan *pasar* dalam ekonomi.

Apakah ini kemajuan atau kemunduran? Ada yang melihatnya sebagai *pembebasan*: kita tidak lagi dipaksa untuk menyesuaikan diri dengan satu definisi kebahagiaan. Setiap orang bebas mengejar apa yang ia anggap baik, selama tidak merugikan orang lain. Ada yang melihatnya sebagai *krisis*: tanpa *summum bonum*, hidup menjadi dangkal, tanpa komitmen yang mendalam, mudah terombang-ambing antara keinginan konsumen dan opini tren media sosial.

Kritik terhadap *Summum Bonum* dari perspektif *pascamodern* (Lyotard, Derrida) bahkan lebih radikal: setiap klaim tentang “kebaikan tertinggi” adalah *metanarasi* yang menutup-nutupi kekuasaan dan kekerasan. Klaim bahwa rasio adalah *summum bonum* adalah klaim kelas terdidik untuk menguasai yang lain. Klaim bahwa kesenangan adalah *summum bonum* adalah klaim hedonis yang mengabaikan solidaritas. Tidak ada netralitas. Setiap *summum bonum* adalah politik dalam penyamaran filsafat.

Di sisi lain, kritik komunitarian (Charles Taylor, Michael Sandel) berargumen bahwa tanpa pemahaman bersama tentang apa yang baik, demokrasi menjadi kosong — hanya prosedur tanpa substansi. Kita tidak bisa memutuskan isu-isu moral yang mendalam (aborsi, euthanasia, hak hewan, keadilan iklim) hanya dengan memeriksa preferensi individu. Kita perlu debat tentang *summum bonum* — tidak untuk memaksakan konsensus, tetapi untuk setidaknya memahami perbedaan secara rasional.

Di sinilah warisan Cicero masih relevan. Ia tidak mengklaim telah menemukan *summum bonum* yang final. Ia hanya mengatakan: *kita harus terus bertanya*. Kita

harus terus menimbang argumen, menguji aliran, merevisi keyakinan. *Summum Bonum* bukanlah tujuan yang akan kita capai, tetapi *arah* yang membuat perjalanan kita tidak sia-sia. Bahkan jika kita tidak pernah mencapai kesepakatan tentang apa yang baik secara fundamental, proses pencarian itu sendiri — yang melibatkan rasio, dialog, dan komitmen pada *honestas* — mungkin adalah satu-satunya *summum bonum* yang tersedia bagi makhluk yang terbatas dan terjatuh ini.

KHATIMAH

Summum Bonum adalah sebuah *jangkar eksistensial*. Ia memberikan jawaban — atau setidaknya, kerangka untuk terus bertanya — atas pertanyaan mendasar: “Untuk apa hidup ini dijalani?” Dengan menetapkan sebuah kebaikan tertinggi, manusia ditarik keluar dari relativisme keinginan sesaat menuju sebuah standar universal yang menuntut disiplin intelektual dan moral. Bagi Cicero, mengenali *Summum Bonum* adalah langkah awal menuju kebijaksanaan, karena hanya dengan mengetahui tujuan akhir, seseorang dapat mengatur langkah-langkah hidupnya menjadi sebuah narasi yang koheren, bermartabat, dan paripurna.

Namun, seperti yang telah kita lihat, sejarah filsafat menunjukkan bahwa tidak ada konsensus tentang apa sebenarnya *Summum Bonum* itu. Epikur, Zeno, Aristoteles, Cicero sendiri, Agustinus, Aquinas, Kant, Mill, Nietzsche — semuanya memberikan jawaban yang berbeda, dan masing-masing jawaban mengandung kebenaran parsial sekaligus kekurangan fatal. Mungkin ini bukan kegagalan filsafat; mungkin ini adalah *kondisi manusia* yang sebenarnya: bahwa kebaikan tertinggi tidak dapat diformulasikan sebagai satu proposisi, bahwa ia adalah medan perjuangan antara berbagai nilai, bahwa ia adalah *pertanyaan* yang membuat kita tetap manusiawi, bukan *jawaban* yang mengakhiri pencarian.

Dengan demikian, *Summum Bonum* ala Cicero adalah *aporia yang produktif*. Ia tidak memberi kita kepastian, tetapi ia memberi kita *arah dan disiplin*. Ia mengajarkan kita untuk tidak berpuas diri dengan hedonisme vulgar, tidak terjebak dalam fanatisme moral, tetapi terus mencari, terus berdialog, terus menguji hidup kita terhadap standar yang mungkin tidak pernah sepenuhnya kita raih. Dalam dunia yang cair dan plural, mungkin inilah satu-satunya *summum bonum* yang tersisa: *kesetiaan pada pencarian itu sendiri*, dipandu oleh rasio dan dijiwai oleh *honestas* — tanpa jaminan bahwa kita akan menemukan tanah yang kokoh.



Nemo volens fit improbus

(Tak seorang pun menjadi jahat dengan sengaja)

— Plato

PENDAHULUAN

Adagium “Nemo volens fit improbus” merupakan terjemahan Latin dari prinsip fundamental etika Sokratik-Platonis: Οὐδεὶς ἐκὼν ἁμαρτάνει (*Oudeis hekōn hamartanei*), yang berarti “Tak seorang pun berbuat salah secara sengaja/sukarela.” Pernyataan ini muncul berulang kali dalam korpus Platonis, mulai dari *Protagoras* (345d), *Gorgias* (468c), *Timaeus* (86d), hingga *Nomoi* (*Laws*, 731c). Secara filosofis, maksim ini menantang intuisi moral konvensional yang kita pegang sehari-hari — bahwa orang jahat *memilih* untuk menjadi jahat, bahwa penjahat *bertanggung jawab secara sukarela* atas perbuatannya, dan bahwa kemarahan moral adalah respons yang tepat terhadap kejahatan.

Plato mengatakan: tidak. Tidak ada yang sengaja menjadi jahat. Kejahatan bukanlah hasil dari kehendak yang jahat (*mala voluntas*), melainkan hasil dari *kegagalan kognitif* — ketidaktahuan tentang apa yang benar-benar baik. Orang yang mencuri, berbohong, atau membunuh melakukannya karena ia *salah mengira* bahwa tindakan itu akan membawa kebaikan baginya. Jika ia benar-benar *tahu* bahwa keadilan lebih menguntungkan daripada ketidakadilan — bahkan ketika ketidakadilan tampak menguntungkan dalam jangka pendek — ia tidak akan mungkin memilih yang tidak adil.

Pernyataan ini adalah jantung dari apa yang disebut *Intelektualisme Etis Sokratik*. Ia memiliki konsekuensi radikal untuk hukum pidana (tujuan hukuman bukan balas dendam, tetapi penyembuhan), untuk pendidikan (mengajar kebajikan berarti mengajar pengetahuan, bukan sekadar membentuk kebiasaan), dan untuk teologi (apakah Tuhan bisa bertanggung jawab atas kejahatan?). Namun, ia juga menghadapi kritik yang sama tuanya: bagaimana menjelaskan *akrasia* (kelemahan kehendak), yaitu fenomena di mana seseorang *tahu* bahwa merokok berbahaya tetapi tetap merokok? Bagaimana menjelaskan orang yang sadar sepenuhnya bahwa perbuatannya jahat, tetapi tetap melakukannya karena kebencian, karena kesenangan jahat, atau karena pemberontakan terhadap kebaikan? Dan jika kejahatan adalah ketidaktahuan, apakah kita masih bisa marah kepada penjahat? Apakah kita masih bisa menghukumnya? Apakah tanggung jawab moral tidak larut menjadi determinisme kognitif?

Dalam esai ini, kita akan menelusuri argumen Plato, menganalisis kekuatan dan kelemahan intelektualisme etis, membahas kritik Aristoteles tentang *akrasia*, melihat resonansi dalam teologi Agustinus (yang justru membalikkan tesis ini), serta relevansinya dalam psikologi moral kontemporer dan sistem peradilan modern.

1. INTELEKTUALISME ETIS

LANDASAN epistemologis dari maksim *Nemo volens fit improbus* adalah tesis bahwa *kebajikan adalah pengetahuan (aretē epistēmē)*. Dalam *Protagoras*, Socrates mengajukan bahwa semua kebajikan (keberanian, keadilan, kesederhanaan, kebijaksanaan, kesalehan) pada dasarnya adalah satu, yaitu pengetahuan tentang apa yang baik dan buruk. Jika seseorang benar-benar mengetahui bahwa tindakan A lebih baik daripada tindakan B dalam segala aspek (termasuk konsekuensi jangka panjang dan efek pada jiwanya), maka ia akan melakukan A.

Bagi Plato, kehendak manusia secara kodrati selalu terarah pada apa yang dipersepsikan sebagai Yang Baik (*To Agathon*). Tidak ada subjek rasional yang secara sadar memilih sesuatu yang akan merugikan dirinya atau menghancurkan kebahagiaannya. Ini bukan klaim empiris bahwa manusia selalu memilih yang baik dalam arti objektif — jelas tidak. Ini adalah klaim tentang struktur kehendak: bahwa kehendak secara internal tertarik pada kebaikan sebagaimana yang dipersepsikan oleh akal budi. Jika persepsi akal budi salah, maka kehendak akan tertarik pada yang tampak baik tetapi sebenarnya jahat.

— *Kejahatan sebagai kesalahan hitung (miscalculation)*: Seseorang melakukan tindakan buruk (*improbus*) bukan karena ia menginginkan keburukan tersebut, melainkan karena ia salah mengidentifikasi objek tersebut sebagai sesuatu yang baik. Misalnya, seorang pencuri mengira bahwa kekayaan yang diperoleh dari pencurian akan membuatnya bahagia. Ia gagal memperhitungkan (a) risiko tertangkap, (b) kerusakan jiwanya akibat menjadi tidak adil, (c) kehilangan rasa hormat diri, (d) konsekuensi jangka panjang yang lebih buruk. Kesalahannya adalah *kesalahan kognitif*, bukan kehendak jahat.

— *Amathia (ketidaktahuan)*: Kejahatan, dengan demikian, disepadankan dengan ketidaktahuan. Namun, Plato dalam *Apologia* dan *Republic* membedakan antara ketidaktahuan biasa (*agnoia*) dan ketidaktahuan ganda (*amathia*) — yaitu kondisi di mana seseorang tidak mengetahui apa yang baik, tetapi *merasa bahwa ia mengetahuinya*. Orang yang tidak tahu tetapi tahu bahwa ia tidak tahu masih bisa belajar; orang yang tidak tahu tetapi mengira tahu adalah yang paling sulit diobati, karena ia tidak melihat perlunya perubahan. Inilah sebabnya mengapa Socrates, dalam *Apologia*, mengatakan bahwa ia lebih bijaksana daripada para politisi dan penyair: ia tahu bahwa ia tidak tahu; mereka mengira tahu padahal tidak.

Kritik terhadap posisi ini: apakah semua kejahatan benar-benar dapat direduksi ke kesalahan hitung? Apakah tidak ada kejahatan yang dilakukan dengan kesadaran penuh akan kejahatannya, tetapi dengan kepuasan sadar dalam melakukan

kejahatan? Misalnya, seorang sadis yang menikmati penderitaan orang lain; seorang diktator yang tahu bahwa ia kejam tetapi menikmati kekuasaan; seorang pengkhianat yang membelot karena kebencian. Apakah mereka benar-benar “salah menghitung”? Mungkin hitungan mereka sudah benar — mereka mendapatkan kesenangan dan kekuasaan, dan tidak peduli dengan “kerusakan jiwa” karena mereka tidak percaya pada jiwa. Plato akan menjawab bahwa mereka *salah* dalam arti bahwa kesenangan jangka pendek tidak sebanding dengan kebahagiaan sejati; tetapi ini mengasumsikan bahwa kebahagiaan sejati adalah *eudaimonia* ala Platonik — asumsi yang tidak dibagikan oleh sadis atau diktator. Dengan kata lain, intelektualisme etis bergantung pada teori nilai objektif yang tidak dapat dibuktikan tanpa lingkaran.

2. TELEOLOGI KEHENDAK

Plato mendasarkan argumen ini pada *psikologi teleologis* yang lebih dalam: bahwa semua manusia — tanpa kecuali — menginginkan *eudaimonia* (kesejahteraan jiwa, hidup yang baik). Inilah *summum bonum* yang kita bahas sebelumnya. Karena tindakan jahat secara ontologis merusak jiwa pelakunya (sepaimana dijelaskan dalam *Republic* Buku IX: jiwa orang yang tidak adil kacau, penuh konflik, seperti tirani dalam jiwa), maka memilih kejahatan secara sengaja berarti *memilih penderitaan bagi diri sendiri*.

Bagi subjek yang waras secara rasional — yaitu yang mampu berpikir jernih tanpa gangguan nafsu — hal ini adalah sebuah *kemustahilan logis*. Tidak ada orang yang ingin menderita; semua orang ingin bahagia. Jika seseorang benar-benar memahami bahwa ketidakadilan menyebabkan penderitaan internal yang lebih besar daripada keuntungan eksternal, maka ia tidak akan mungkin memilih ketidakadilan. *Nemo volens fit improbus* dalam pengertian ini analog dengan: “Tidak ada yang sengaja memukul kepalanya dengan palu.” Anda bisa memukul kepala Anda dengan palu jika Anda salah mengiranya sebagai pijat kepala (ketidaktahuan), atau jika Anda tergelincir (kecelakaan), tetapi tidak *sengaja* sebagai tujuan itu sendiri.

Dalam *Gorgias* (468c–d), Plato memberikan argumen yang terkenal: semua orang menginginkan kebaikan (*to agathon*). Mereka melakukan tindakan (misalnya, pergi ke dokter, atau mengambil risiko) demi kebaikan. Tetapi mereka tidak menginginkan tindakan itu sendiri; mereka menginginkan apa yang dihasilkan oleh tindakan itu. Bahkan seorang tiran yang membunuh lawannya tidak menginginkan pembunuhan sebagai tujuan akhir; ia menginginkan keamanan atau kekuasaan yang (ia yakini) akan diperoleh dari pembunuhan tersebut. Jika ia keliru tentang hubungan antara pembunuhan dan keamanan — jika pembunuhan justru membawa lebih banyak bahaya — maka ia telah membuat *kesalahan kognitif*, bukan *kehendak jahat*.

Kritik terhadap teleologi ini: apakah benar semua orang menginginkan *eudaimonia* dalam arti Platonik? Bukankah ada orang yang menginginkan kebinasaan (misalnya, bunuh diri karena depresi, atau perilaku self-destructive lainnya)? Plato akan menjawab bahwa mereka *salah mengerti* apa yang membuat mereka bahagia,

atau bahwa kehendak mereka telah dikacaukan oleh ketidakseimbangan humoral (lihat *Timaeus*). Namun, jawaban ini cenderung **patronizing** — seolah-olah filsuf lebih tahu apa yang baik untuk orang lain daripada orang itu sendiri. Ini adalah risiko etika Platonik: elitisme epistemik.

3. AKRASIA

Kritik paling umum dan paling kuat terhadap intelektualisme etis adalah fenomena *akrasia* (ketidakmampuan mengendalikan diri, *weakness of will*), di mana seseorang tahu apa yang benar, tahu bahwa tindakan X akan merugikan dirinya, tetapi tetap melakukan X. Contoh klasik: seseorang tahu bahwa merokok menyebabkan kanker, tetapi tetap merokok; seseorang tahu bahwa berselingkuh akan menghancurkan pernikahannya, tetapi tetap berselingkuh; seseorang tahu bahwa kemalasan merusak masa depannya, tetapi tetap menunda-nunda.

Aristoteles dalam *Ethika Nikomakeia* (Buku VII) mengakui fenomena *akrasia* sebagai fakta psikologis yang tidak dapat diabaikan. Ia membedakan antara *enkratēs* (orang yang tahu yang benar dan melakukannya, meskipun dengan perjuangan melawan nafsu) dan *akratēs* (orang yang tahu yang benar tetapi dikuasai oleh nafsu sehingga tidak melakukannya). Menurut Aristoteles, ini menunjukkan bahwa pengetahuan saja tidak cukup untuk menjamin tindakan baik; diperlukan juga karakter yang terlatih (*hexis*), kebiasaan, dan pengendalian emosi. Intelektualisme etis Sokratik terlalu rasionalis; ia mengabaikan kekuatan hasrat yang tidak rasional.

Plato sendiri, dalam *Timaeus* (86b–e), memberikan nuansa yang lebih kompleks. Ia mengakui bahwa kondisi jiwa dapat dipengaruhi oleh *disposisi tubuh* yang buruk — misalnya, ketidakseimbangan empedu, cairan, atau struktur tulang — yang mengganggu fungsi rasio. Juga, pendidikan yang buruk dapat membentuk persepsi yang salah tentang kebaikan. Dalam kasus seperti itu, orang jahat bukan “sengaja” menjadi jahat dalam arti memilih dengan kehendak bebas yang steril; ia menjadi jahat karena *determinasi kausal* dari faktor-faktor di luar kendalinya. Namun, Plato tetap mempertahankan bahwa akar kejahatan adalah ketidaktahuan — hanya saja ketidaktahuan itu mungkin disebabkan oleh faktor fisik atau lingkungan, bukan oleh pilihan bebas.

Kritik lanjutan: apakah penjelasan Platonik ini tidak menghilangkan tanggung jawab moral? Jika kejahatan disebabkan oleh ketidakseimbangan empedu atau pendidikan yang buruk, maka penjahat tidak lebih dari “mesin yang rusak.” Di mana tempat untuk kemarahan moral, hukuman, dan penghakiman? Plato menjawab: hukuman tetap diperlukan, tetapi sebagai *terapi* (*poena iatrikē*), bukan balas dendam. Kita menghukum orang sakit untuk menyembuhkannya, bukan untuk membalas. Namun, apakah ini konsisten dengan intuisi kita bahwa penjahat harus *menderita* karena kesalahan mereka? Plato akan mengatakan intuisi itu primitif dan tidak beradab. Tetapi banyak orang (dan sistem hukum modern) masih mempertahankan elemen retributif.

4. REDEFINISI KEADILAN RETRIBUTIF

IMPLIKASI paling radikal dari *Nemo volens fit improbus* adalah transformasi konsep keadilan dalam hukum. Jika tak seorang pun menjadi jahat dengan sengaja, maka hukuman tidak boleh bertujuan sebagai balas dendam (*retributio*). Penjahat adalah orang yang “sakit” (secara moral atau kognitif), dan tugas sistem hukum adalah menyembuhkannya, bukan membalas penderitaan dengan penderitaan.

Plato dalam *Protagoras* (324a–c) memberikan contoh praktis: ketika seorang anak melakukan kesalahan, orang tua yang bijaksana tidak hanya menghukum untuk membuat anak menderita; mereka menghukum untuk *mencegah pengulangan* dan *untuk mendidik*. Hukuman dilihat ke depan (*forward-looking*), bukan ke belakang (*backward-looking*). Prinsip yang sama berlaku untuk hukum negara. Hukuman mati pun, dalam *Gorgias* (525b–c), dipandang sebagai *pemurnian jiwa* — eksekusi bagi mereka yang jiwanya sudah tidak dapat disembuhkan lagi, bukan sebagai balas dendam.

Dalam filsafat hukum modern, pandangan ini dikenal sebagai *teori rehabilitatif* atau *therapeutic jurisprudence*. Ia sangat berpengaruh dalam sistem peradilan anak, dalam program diversifikasi narkoba, dan dalam kritik terhadap hukuman mati. Namun, ia juga memiliki kelemahan: jika penjahat hanyalah “sakit,” lalu di mana *martabatnya sebagai agen moral*? Apakah kita masih bisa mengatakan bahwa ia *bertanggung jawab* atas tindakannya? Plato akan menjawab bahwa tanggung jawab tetap ada, tetapi dalam arti tanggung jawab untuk *diobati*, bukan untuk *dihukum*.

Kritik dari perspektif hukum pidana tradisional: penghapusan retribusi berisiko mengurangi efek jera. Jika penjahat tahu bahwa hukuman hanya terapi, ia mungkin tidak takut. Juga, korban kejahatan membutuhkan rasa keadilan yang melibatkan pengakuan bahwa pelaku *bersalah* dan *pantas menderita*. Mengabaikan kebutuhan korban demi rehabilitasi pelaku adalah ketidakadilan lain. Plato mungkin menjawab bahwa rasa “pantas menderita” korban adalah bentuk *thymos* yang tidak terdidik; tetapi ini kembali ke elitisme Platonik.

5. KRITIK AGUSTINIAN

KRITIK paling keras terhadap *Nemo volens fit improbus* datang dari tradisi Kristen, terutama St. Agustinus. Agustinus muda adalah seorang Manichean yang percaya bahwa kejahatan berasal dari prinsip jahat yang independen (dualisme), tetapi setelah bertobat, ia mengembangkan teologi kehendak yang jatuh (*corrupt voluntas*). Menurut Agustinus, manusia setelah Kejatuhan (dosa asal) tidak lagi memiliki kehendak yang netral. Mereka memiliki *liberum arbitrium* (kebebasan memilih), tetapi kehendak mereka *cacat* — mereka cenderung memilih yang jahat bahkan ketika mereka tahu apa yang baik.

Contoh klasik Agustinus dalam *Confessiones* (Buku II, 4–10) tentang pencurian buah pir: ia dan teman-temannya mencuri buah pir bukan karena mereka lapar (mereka memiliki banyak buah yang lebih baik), bukan karena buah itu enak

(mereka membuangnya ke babi), tetapi semata-mata karena kenikmatan melakukan kejahatan — *malum gratuitum* (kejahatan gratis). Mereka tahu itu salah; mereka tidak salah hitung; mereka menikmati pelanggaran itu sendiri. Inilah yang disebut *dosa sukarela* (*peccatum voluntarium*). Intelektualisme etis Plato, menurut Agustinus, tidak dapat menjelaskan fenomena ini. Bagi Agustinus, kehendak memiliki otonomi yang tidak dapat direduksi ke kognisi. Manusia bisa memilih yang jahat semata-mata karena ia jahat — atau karena ia ingin membuktikan kebebasannya dengan melanggar aturan.

Kritik Agustinian ini sangat kuat dalam tradisi Barat, terutama karena ia mempengaruhi etika Kristen, hukum kanon, dan bahkan etika sekuler tentang tanggung jawab moral. Namun, Agustinus sendiri harus bergumul dengan masalah teodise: jika kehendak bebas bisa memilih kejahatan secara sukarela, mungkinkah Tuhan yang baik menciptakan makhluk dengan potensi seperti itu? Jawabannya adalah: kebebasan itu begitu berharga sehingga risiko kejahatan layak ditanggung. Tapi apakah ini konsisten dengan klaim bahwa tidak ada yang sengaja menjadi jahat? Jelas tidak.

Dalam psikologi moral modern, debat antara “kognitivis” (mengikuti Plato) dan “voluntaris” (mengikuti Agustinus) masih berlangsung. Penelitian tentang psikopati menunjukkan bahwa psikopat tidak memiliki empati, tetapi mereka tahu bahwa tindakan mereka dianggap jahat oleh masyarakat; mereka memilih untuk melakukannya karena ketiadaan hambatan emosional. Ini mendukung voluntarisme. Namun, penelitian tentang bias kognitif dan kesalahan persepsi menunjukkan bahwa banyak kejahatan terjadi karena aktor *tidak sepenuhnya* memproses risiko dan konsekuensi — ini mendukung kognitivisme. Mungkin jawabannya adalah “keduanya” tergantung pada tipe kejahatan.

6. ANTARA NEUROKRIMINOLOGI, DETERMINISME, DAN TANGGUNG JAWAB

DI ABAD ke-21, *Nemo volens fit improbus* mendapatkan resonansi baru dari *neurosains* dan *kriminologi biologis*. Penelitian tentang otak penjahat menunjukkan bahwa banyak pelaku kekerasan memiliki kelainan pada korteks prefrontal (area yang bertanggung jawab untuk pengendalian impuls) atau amigdala (area yang bertanggung jawab untuk empati). Psikopati memiliki korelasi neurobiologis yang kuat. Jika kejahatan disebabkan oleh struktur otak yang abnormal — yang tidak dipilih oleh individu — lalu apakah masih masuk akal untuk mengatakan bahwa mereka “sengaja” menjadi jahat?

Argumen ini mirip dengan Plato: kejahatan adalah penyakit. Sistem peradilan mulai mengadopsi pendekatan ini dalam kasus-kasus tertentu, misalnya dengan program *mental health court* atau *drug court*. Namun, ada bahaya: jika semua kejahatan adalah penyakit, lalu di mana batas antara “sakit” dan “jahat”? Apakah setiap pencuri hanya memiliki kelainan kimia otak? Ini bisa mengarah pada *determinisme total* yang menghilangkan tanggung jawab pribadi — dan juga menghilangkan martabat manusia sebagai agen moral.

Kritik dari filsuf hukum (H.L.A. Hart): kita memerlukan konsep tanggung jawab minimal untuk menjaga koherensi sistem hukum. Jika tidak ada yang bertanggung jawab, kita tidak bisa menghukum siapa pun — dan masyarakat akan runtuh. Bahkan jika kejahatan disebabkan oleh faktor kausal, kita dapat secara pragmatis mempertahankan konsep tanggung jawab sebagai atribusi sosial (*social attribution*), bukan fakta metafisik. Ini adalah posisi kompatibelis antara determinisme dan tanggung jawab.

Psikologi moral dan teori disonansi kognitif (Leon Festinger): penelitian menunjukkan bahwa orang sangat pandai merasionalisasi tindakan jahat mereka agar tampak baik di mata mereka sendiri. Pencuri akan berkata, “Semua orang melakukannya”; pejabat korup akan berkata, “Saya hanya mengambil hak saya.” Ini mendukung tesis Plato bahwa kejahatan melibatkan *self-deception* — orang tidak mengakui pada diri mereka sendiri bahwa mereka jahat. Tetapi apakah ini berarti bahwa *pada tingkat bawah sadar* mereka tahu mereka salah? Mungkin ya.

Pendidikan karakter (etika kebajikan kontemporer): Jika kebajikan adalah pengetahuan, maka satu-satunya cara untuk membuat orang baik adalah dengan mengajar mereka. Ini mendorong investasi besar dalam pendidikan moral. Jika kebajikan bukan hanya pengetahuan tetapi juga kebiasaan dan pelatihan emosi (Aristoteles), maka pendidikan harus mencakup pembentukan karakter melalui praktik, bukan hanya kognisi. Kurikulum “pendidikan karakter” di sekolah-sekolah modern mencerminkan sintesis ini.

KHATIMAH

Nemo volens fit improbus adalah tesis yang megah karena ia memandang manusia sebagai makhluk yang secara fundamental baik — atau setidaknya, mencari kebaikan. Ia menolak kebencian moral dan mengarahkan energi kita pada pendidikan, penyembuhan, dan perbaikan sistem sosial. Ia optimis tentang kemungkinan perbaikan manusia.

Namun, ia juga *bermasalah* karena ia tampak menghilangkan tanggung jawab individu, tidak dapat menjelaskan *akrasia* dan kejahatan sadis, serta berisiko menjadi elitisme epistemik (hanya filsuf yang tahu apa yang benar-benar baik). Agustinus dan tradisi voluntaris memberikan koreksi penting: manusia bisa tahu yang benar tetapi tetap memilih yang salah karena kehendaknya telah korup. Tetapi tradisi voluntaris sendiri menghadapi masalah teodise dan determinisme teologis.

Mungkin jawaban yang paling bijaksana adalah *sintesis kritis*: kita harus mengakui bahwa banyak kejahatan — mungkin sebagian besar — memang berakar pada ketidaktahuan, pendidikan buruk, kemiskinan, dan faktor lingkungan. Untuk itu, pendekatan rehabilitatif dan edukatif adalah yang paling tepat. Namun, kita juga harus mengakui bahwa ada kejahatan yang dilakukan dengan kesadaran penuh dan kesenangan jahat, atau karena kehendak yang telah mengidentifikasi dirinya dengan kejahatan. Untuk itu, pendekatan retributif (hukuman sebagai pembalasan yang proporsional) tetap diperlukan, bukan untuk memuaskan dendam, tetapi

untuk menegaskan norma bahwa tindakan jahat *tidak dapat diterima* bahkan jika pelaku merasa nyaman dengannya.

Nemo volens fit improbus dalam versi Platonik tidak dapat dipertahankan sebagai deskripsi universal tentang semua kejahatan. Tetapi ia dapat dipertahankan sebagai *prinsip regulatif* dalam sistem peradilan dan pendidikan: kita harus selalu *memeriksa* terlebih dahulu apakah kejahatan itu disebabkan oleh ketidaktahuan sebelum kita menghakimi. Dan kita harus selalu memberikan kesempatan untuk perbaikan, bahkan kepada mereka yang tampaknya “jahat dengan sengaja,” karena tidak ada yang tahu pasti isi hati orang lain. Inilah kebijaksanaan praktis yang diwariskan Plato — bukan sebagai dogma, tetapi sebagai skeptisisme moral yang sehat.

Omnia mea mecum porto

(Semua milikku kubawa bersamaku)

— Cicero (dari Bias dari Priene)

PENDAHULUAN

Adagium Latin “Omnia mea mecum porto” (Semua milikku kubawa bersamaku) merupakan sebuah tesis radikal mengenai hakikat kepemilikan dan identitas diri. Secara historis, pernyataan ini diatribusikan kepada *Bias dari Priene* (skt. 570 SM), salah satu dari Tujuh Orang Bijak Yunani, pada saat kotanya dikepung oleh musuh. Ketika warga lain panik menyelamatkan harta benda material — emas, perak, perabotan, ternak — Bias melangkah keluar dari kota yang terbakar dengan tangan hampa, tanpa membawa apa pun. Ketika ditanya, “Mengapa engkau tidak membawa barang-barangmu?” ia menjawab: “Omnia mea mecum porto.” “Semua milikku ada padaku.”

Cicero (106–43 SM), dalam karyanya *Paradoxa Stoicorum* (Paradoks-Paradoks Kaum Stoa), mempopulerkan kembali narasi ini untuk mengilustrasikan doktrin Stoa tentang nilai: bahwa satu-satunya hal yang benar-benar berharga adalah kebajikan (*virtus*), dan bahwa orang bijak (*sapiens*) tidak pernah kehilangan apa pun yang secara esensial adalah miliknya, karena miliknya yang sesungguhnya tidak dapat dirampas oleh api, pedang, atau tirani.

Secara filosofis, maksim ini menandai pergeseran fundamental dari definisi manusia sebagai “pemilik barang” (*homo possessor*) menjadi manusia sebagai “pemilik jiwa” (*homo interior*). Ia adalah *proklamasi autarki* — kemandirian diri yang mutlak dari kondisi eksternal. Jika Socrates mengatakan “Kenali dirimu sendiri” dan “Aku tahu bahwa aku tidak tahu,” dan Seneca mengatakan “Hidup, jika kau tahu menggunakannya, panjang,” maka Bias / Cicero menambahkan: *Dirimu sendiri adalah satu-satunya properti yang tidak dapat diambil darimu.*

Namun, di sinilah masalah dimulai. Apakah benar bahwa kebajikan dan pengetahuan cukup untuk membuat seseorang bahagia, bahkan ketika ia kehilangan keluarga, kesehatan, kebebasan fisik, dan semua kenyamanan hidup? Apakah klaim ini tidak terlalu optimis, atau bahkan kejam, terhadap mereka yang benar-benar menderita — korban perang, pengungsi, orang sakit parah? Apakah *omnia mea mecum porto* hanyalah filsafat bagi mereka yang sudah memiliki cukup (“kaya yang ingin merasa lebih kaya”), ataukah ia memiliki daya penjelas universal? Dan dalam era digital, di mana identitas kita semakin terdistribusi ke dalam data, profil media

sosial, dan algoritma, apa artinya “membawa semua milikku bersamaku” ketika “aku” sendiri sudah terfragmentasi?

Dalam esai ini, kita akan menelusuri akar maksim dalam Stoa dan Sokratik, menganalisis dikotomi antara eksternalitas dan internalitas, menilai klaim autarki, serta mengkritiknya dari perspektif materialisme, psikologi, dan politik. Kita juga akan menghubungkannya dengan isu kontemporer tentang konsumerisme, resiliensi, dan identitas digital.

1. HARTA MATERIAL VS. KEKAYAAN BATIN

Inti dari pernyataan *omnia mea mecum porto* terletak pada redefinisi kata “milikku” (*mea*). Dalam pandangan dunia profan (yang dianut oleh kebanyakan orang, termasuk warga Priene yang melarikan diri dengan harta mereka), “milik” mencakup properti, tanah, uang, status, dan objek eksternal lainnya. Namun, dalam perspektif Stoa — yang sangat dipengaruhi oleh Socrates dan Plato — terdapat pemisahan ontologis yang tajam antara dua ranah:

1. *Eksternalitas* (*ta ouk eph' hēmin*, “hal-hal yang tidak tergantung pada kita”): Ini mencakup kekayaan, reputasi, kesehatan tubuh, hubungan sosial, bahkan anak dan pasangan. Semua ini berada di luar kendali mutlak subjek; ia dapat dirampas oleh kecelakaan, penyakit, perang, atau kematian. Stoik menyebutnya sebagai *adiaphora* (hal-hal yang indifferent) — bukan berarti tidak bernilai sama sekali, tetapi nilai mereka bersifat *instrumental* dan *kondisional*, bukan intrinsik.
2. *Internalitas* (*ta eph' hēmin*, “hal-hal yang tergantung pada kita”): Ini adalah ranah yang sepenuhnya berada dalam kendali kehendak dan rasio — yaitu penilaian (*hypolepsis*), niat, keinginan yang disetujui, dan keputusan moral. Dalam ranah ini tidak ada paksaan eksternal; kebajikan (*virtus*) dan kebijaksanaan (*sophia*) adalah milik sejati karena tidak ada kekuatan luar yang dapat merampasnya dari seseorang yang benar-benar memilikinya.

Dengan mengatakan “Semua milikku kubawa bersamaku,” Bias menegaskan bahwa satu-satunya properti yang sah secara ontologis — yang benar-benar *milik* subjek — adalah apa yang terinkarnasi dalam kesadaran dan karakter. Segala sesuatu yang bisa dirampas oleh api, pencuri, atau tiran, pada dasarnya *bukanlah milik sejati manusia*. Ia hanya pinjaman dari *Fortuna* (dewi nasib), dan harus dikembalikan kapan saja tanpa keluhan.

Epiktetus, seorang filsuf Stoa kemudian, dalam *Enchiridion* (Manual), memberikan versi yang lebih sistematis: “Jangan katakan tentang sesuatu, ‘Aku telah kehilangannya,’ tetapi, ‘Aku telah mengembalikannya.’” Anda tidak pernah benar-benar *memiliki* anak Anda; ia dipinjamkan kepada Anda. Anda tidak pernah benar-benar *memiliki* kesehatan Anda; ia adalah pinjaman. Satu-satunya yang benar-benar Anda miliki adalah *kapasitas Anda untuk menilai peristiwa dengan benar*. Dan kapasitas itu tidak dapat diambil oleh siapa pun.

Kritik pertama terhadap dikotomi ini muncul dari perspektif materialisme historis (Marx) dan ekologi: apakah pemisahan antara internal dan eksternal

tidak mengaburkan kenyataan bahwa “internal” — termasuk rasio dan kebajikan — tidak mungkin ada tanpa kondisi eksternal tertentu? Anda tidak bisa memiliki “kebijaksanaan” jika Anda kelaparan; Anda tidak bisa memiliki “integritas moral” jika Anda disiksa sampai kehilangan kesadaran. Dengan kata lain, *internum* bergantung pada *externum* dalam banyak cara yang tidak dapat diabaikan. Stoa menjawab bahwa dalam kondisi ekstrem sekalipun, kebajikan dapat dipertahankan — contoh Sokrates yang tetap tenang di penjara, contoh Epiktetus yang tetap tenang meskipun kakinya dipatahkan oleh tuannya. Namun, kritikus akan mengatakan bahwa contoh-contoh ini luar biasa (*heroic*), bukan normal; tidak semua orang memiliki kapasitas yang sama. Mengangkat kasus heroik sebagai standar universal adalah bentuk *elitisme etis*.

2. DOKTRIN AUTARKEIA

Maksim *omnia mea mecum porto* merupakan manifestasi dari cita-cita *autarkeia* (kemandirian, swasembada), yang dalam etika kuno — terutama Aristoteles dan Stoa — dipandang sebagai kondisi yang diperlukan untuk *eudaimonia*. Namun, ada perbedaan penting: Aristoteles mengakui bahwa *autarkeia* yang sempurna memerlukan beberapa barang eksternal (teman, kekayaan moderat, kesehatan); Stoa lebih radikal, mengklaim bahwa kebajikan sudah cukup untuk kebahagiaan, bahkan di atas roda penyiksaan.

Dalam konteks Bias dan Cicero, *autarkeia* berarti: *kebahagiaan yang bergantung pada objek eksternal dianggap rapuh dan tidak bermartabat*. Seperti rumah yang dibangun di atas pasir, ia akan runtuh ketika badai datang. Sebaliknya, kebahagiaan yang berakar pada kebajikan tidak dapat digoyahkan oleh nasib buruk apa pun.

- ☒ Imunitas terhadap krisis: Pengetahuan dan kebajikan adalah “properti yang portabel.” Mereka tidak memerlukan ruang penyimpanan, tidak berat secara fisik, tidak dapat dicuri, tidak dapat dihancurkan oleh api. Seorang bijak (*sapiens*) yang kehilangan segalanya — rumah, uang, anak, bahkan kebebasan fisiknya — tetap memiliki *omnia mea*. Ia masih bisa berpikir, masih bisa memilih sikapnya terhadap penderitaan, masih bisa bertindak adil dalam batasan yang ada. Viktor Frankl, dalam *Man’s Search for Meaning*, memberikan versi modern dari ini: “Segala sesuatu dapat diambil dari seorang manusia kecuali satu hal: kebebasan terakhir manusia — untuk memilih sikapnya dalam rangkaian keadaan tertentu.”
- ☒ Subjek yang tak terkalahkan: Filosofi ini mengajarkan bahwa *kemerdekaan sejati* dicapai ketika pusat gravitasi kebahagiaan seseorang dipindahkan dari dunia fenomenal (yang berubah-ubah, tidak dapat dikendalikan) ke dalam struktur rasional jiwa yang stabil. Orang yang menggantungkan kebahagiaannya pada promosi jabatan akan hancur ketika tidak dipromosikan; orang yang menggantungkannya pada persetujuan orang lain akan hancur ketika dikritik; orang yang menggantungkannya pada kesehatan akan hancur ketika sakit. Orang bijak Stoa tidak menggantungkan kebahagiaannya pada apa pun yang eksternal. *Omnia mea* sudah cukup.

Kritik terhadap *autarkeia*:

Pertama, dari perspektif psikologi objektif (Martha Nussbaum dalam *The Fragility of Goodness*): mengklaim bahwa kebajikan cukup untuk kebahagiaan adalah menyangkal kerentanan manusia. Manusia memang rapuh; hubungan dengan orang lain, keterlibatan dalam politik, keterikatan pada proyek jangka panjang — semua ini membuat kita rentan terhadap kehilangan. Tetapi justru kerentanan inilah yang membuat hidup bernilai. Seorang ibu yang tidak akan sedih jika anaknya meninggal — yang memiliki *autarkeia* sempurna — tidak benar-benar mencintai anaknya. Dengan kata lain, *autarkeia* Stoa membayar ketidakrentanan dengan kehilangan keterikatan yang mendalam. Apakah itu harga yang layak? Tidak semua orang setuju.

Kedua, dari perspektif politik: *autarkeia* dapat menjadi ideologi yang melanggengkan ketidakadilan. Jika kebahagiaan tidak tergantung pada kondisi eksternal, mengapa repot-repot mengubah sistem sosial yang tidak adil? Biarkan orang miskin tetap miskin, asalkan mereka memiliki kebajikan — mereka bisa bahagia. Ini adalah kritik Marxis terhadap etika Stoa (dan terhadap agama yang “opium rakyat”): ia menghibur yang tertindas dengan janji kebahagiaan batin, sehingga mereka tidak memberontak melawan penindasan struktural. Cicero sendiri, meskipun menulis *Paradoxa Stoicorum*, tidak mempraktikkannya secara konsisten — ia sangat terlibat dalam politik dan mati karena pembelaannya terhadap Republik. Mungkin ada ketegangan antara *autarkeia* dan *vita activa*.

Ketiga, dari perspektif psikiatri: depresi klinis dan kecemasan kronis tidak dapat diatasi hanya dengan “memilih sikap yang benar.” Ada gangguan kimia otak dan faktor genetik. Klaim bahwa kebahagiaan sepenuhnya dalam kendali kita adalah *victim-blaming* (menyalahkan korban) bagi mereka yang menderita penyakit mental. Stoa mungkin menjawab bahwa mereka berbicara tentang orang yang rasional sehat; tetapi ini kembali ke elitisme.

3. KEBAJIKAN SEBAGAI SUMMUM BONUM YANG INALIENABEL

DALAM kerangka *omnia mea mecum porto*, terjadi reduksi nilai yang sistematis. Cicero, dalam *Paradoxa Stoicorum*, menekankan bahwa kebajikan adalah satu-satunya kebaikan yang mencukupi dirinya sendiri (*per se ipsam satis est*). Semua hal lain — kesehatan, kekayaan, kehormatan — pada dasarnya indifferent; mereka dapat digunakan dengan baik atau buruk tergantung pada kebajikan penggunaannya.

☐ Inalienabilitas kebajikan: Kebajikan bersifat *inalienable* (tidak dapat dipindahtangankan atau dirampas). Ini berbeda dengan emas atau tanah, yang status kepemilikannya ditentukan oleh hukum legal-formal dan dapat dicuri. Kepemilikan atas kebijaksanaan ditentukan oleh *pencapaian intelektual dan praktik moral* — yaitu, oleh usaha subjek itu sendiri. Tidak ada tiran yang dapat memerintahkan Anda untuk menjadi tidak adil dalam hati Anda; ia dapat memaksa tindakan eksternal, tetapi tidak dapat mengubah niat Anda jika Anda memilih untuk tidak tunduk secara internal. Ini adalah ruang kebebasan yang tidak dapat ditembus.

- ☒ Ekuilibrium batin: Dengan membawa seluruh “kekayaannya” di dalam diri, subjek mencapai kondisi *ataraxia* (ketenangan) dan *apatheia* (kebebasan dari nafsu negatif) karena ia tidak lagi merasa terancam oleh kehilangan materi. Kerugian eksternal tidak dianggap sebagai *damnum* (kerugian esensial) melainkan sekadar perubahan dalam hal-hal yang bersifat indifferen (*adiaphora*). Epiktetus memberikan latihan mental: ketika Anda mencium anak Anda, bisikkan pada diri sendiri, “Besok ia bisa mati.” Bukan karena Anda ingin ia mati, tetapi untuk mempersiapkan jiwa Anda agar tidak hancur jika hal itu terjadi. Ini adalah *premeditatio malorum* (antisipasi terhadap kejahatan). Apakah ini berbahaya? Bisa menjadikan seseorang dingin dan tidak berempati. Tetapi bisa juga menjadi terapi terhadap kecemasan yang melumpuhkan.
- ☒ Kritik terhadap inalienabilitas: apakah kebajikan benar-benar tidak dapat dirampas? Bukankah penyiksaan yang ekstrem dapat memecahkan integritas moral seseorang? Literatur tentang interogasi dan *torture* menunjukkan bahwa di bawah tekanan yang cukup, hampir semua orang dapat dipaksa untuk berkhianat, berbohong, atau melakukan tindakan yang melanggar prinsip mereka. Stoa menjawab: mereka tetap memiliki pilihan untuk *tidak* menyetujui secara internal, meskipun mereka menampakkan kepatuhan eksternal. Namun, apakah perbedaan antara “tindakan eksternal” dan “persetujuan internal” ini tidak menjadi terlalu tipis? Apakah seorang yang dipaksa menandatangani pengakuan palsu di bawah ancaman kematian dapat dikatakan “tidak menyetujui” secara internal? Mungkin, tetapi kekerasan psikologis dapat menghancurkan kemampuan untuk menolak. Maka *inalienabilitas* mungkin hanya berlaku dalam kondisi normal, bukan dalam kondisi ekstrem.

4. DIRI SEBAGAI WADAH KEBENARAN

SECARA fenomenologis, maksim *omnia mea mecum porto* menunjukkan bahwa diri (*self*) adalah satu-satunya lokus di mana kebenaran dan makna berada. Objek-objek dunia hanya memiliki nilai sejauh rasio memberikan penilaian terhadapnya. Sebuah rumah mewah tidak bernilai secara intrinsik; ia bernilai karena saya *menilainya* sebagai nyaman, atau karena saya *menginginkannya* untuk status. Jika saya mengubah penilaian saya, rumah itu menjadi sekadar tumpukan batu bata.

Dalam tradisi fenomenologi (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty), kesadaran tidak pernah “kosong”; ia selalu intensional — selalu sadar *tentang* sesuatu. *Omnia mea* dapat diartikan sebagai: *intensionalitas itu sendiri adalah milikku yang paling dalam*. Bahkan ketika saya kehilangan semua objek eksternal, saya masih memiliki struktur kesadaran yang memungkinkan saya untuk merasakan, berpikir, mengingat, dan mengharapkan. Saya tidak dapat dirampas dari “aku berpikir” (*Cartesian cogito*). Inilah yang oleh Husserl disebut sebagai *transcendental ego* — residu terakhir setelah reduksi fenomenologis.

Jika kita menerapkan analisis eksistensial ala Heidegger, *omnia mea mecum porto* menggambarkan kondisi manusia yang “terlempar” (*Geworfenheit*) ke dunia.

Dalam keadaan paling ekstrem — pengasingan, peperangan, atau menghadapi kematian — manusia hanya memiliki modalitas batinnya: perawatannya terhadap Ada (*Sorge*), keterbukaannya pada kemungkinan-kemungkinan, keputusannya untuk menjadi otentik. Kekayaan batin ini bukan sekadar akumulasi informasi (seperti ensiklopedia di kepala), melainkan kapasitas untuk bernalar, kemampuan untuk mencintai kebenaran, dan keteguhan karakter. Inilah “harta” yang tidak memerlukan ruang fisik namun mengisi seluruh ruang eksistensi.

Namun, Heidegger juga akan mengkritik Stoa: *omnia mea mecum porto* mengasumsikan bahwa “diri” adalah substansi yang stabil yang dapat membawa properti. Padahal, *Dasein* tidak memiliki properti seperti itu; ia adalah eksistensi — selalu dalam proses menjadi, selalu terbuka ke masa depan, selalu terikat pada dunia. Memisahkan “diri” dari “dunia” adalah abstraksi yang tidak fenomenologis. Dengan kata lain, *omnia mea* tidak dapat dipisahkan dari *omnia mundi*.

5. KRITIK KONSUMERISME, RESILIENSI, DAN IDENTITAS DIGITAL

Dalam diskursus filsafat kontemporer, maksim *omnia mea mecum porto* dapat — dan harus — dibaca sebagai kritik tajam terhadap masyarakat konsumsi yang mendefinisikan identitas berdasarkan *having* (kepemilikan) daripada *being* (keberadaan).

- ☒ Erich Fromm dalam *To Have or To Be?* (1976) menggema kembali semangat maksim ini. Fromm membedakan dua mode eksistensi: mode *having* (di mana seseorang merasa “Aku adalah apa yang aku miliki” — mobil, rumah, jabatan, pengetahuan sebagai komoditas) dan mode *being* (di mana seseorang merasa “Aku adalah apa yang aku lakukan, rasakan, dan pikirkan secara aktif”). Mode *having* membuat orang cemas akan kehilangan; setiap pembelian diikuti dengan kekhawatiran bahwa barang itu akan rusak, ketinggalan zaman, atau tidak cukup bagus. Mode *being*, sebaliknya, berfokus pada aktivitas kreatif, pada hubungan, pada pertumbuhan pribadi. *Omnia mea mecum porto* adalah manifesto mode *being*: harta sejati tidak dapat dibeli atau dicuri; ia adalah aktivitas jiwa itu sendiri.
- ☒ Resiliensi psikologis: Di era ketidakpastian global — pandemi, perang, krisis iklim, PHK massal — gagasan tentang “kekayaan portabel” (kapasitas adaptasi, kecerdasan batin, dan integritas) menjadi fondasi bagi resiliensi mental. Penelitian dalam psikologi positif (Seligman, Csikszentmihalyi) menunjukkan bahwa faktor yang paling menentukan kebahagiaan jangka panjang bukanlah kekayaan materi, tetapi *gratitude*, *mindfulness*, *meaningful relationships*, dan *engagement* dalam aktivitas yang menantang. Semua ini, dalam satu atau lain cara, adalah *omnia mea*. Mereka dibawa dalam diri, bukan dalam rekening bank.
- ☒ Kritik terhadap kapitalisme modern: Kapitalisme berfungsi dengan menciptakan keinginan yang tidak pernah puas — Anda selalu membutuhkan iPhone baru, mobil baru, gaya hidup baru. Dalam kerangka *omnia mea*, ini adalah penjara yang diciptakan sendiri. Dengan menggeser fokus ke apa yang benar-benar milik (kebijaksanaan, pengetahuan, hubungan autentik), seseorang dapat membebaskan

diri dari siklus konsumsi yang membuat stres. Gerakan *minimalism*, *slow living*, *voluntary simplicity* adalah ekspresi modern dari etika ini.

- ☒ Identitas digital dan fragmentasi diri: Di era media sosial, “milik” kita meluas ke profil Instagram, jumlah pengikut, like, komentar. Semua ini dapat diambil kapan saja (akun di-banned, algoritma berubah, tren berganti). Apakah kita memiliki data digital kita? Platform memiliki data itu, bukan kita. *Omnia mea* mengingatkan bahwa identitas yang dibangun di atas metrik eksternal (like, followers, endorsement) adalah rapuh. Satu-satunya hal yang benar-benar “kubawa” dalam perjalanan hidup adalah *kualitas perhatian, integritas, dan kemampuan untuk terhubung secara otentik* — yang tidak dapat diukur oleh algoritma mana pun.

Namun, kritiker terhadap penerapan modern: apakah *omnia mea* tidak mengabaikan fakta bahwa dalam masyarakat kapitalis, *having* sangat mempengaruhi *being*? Orang miskin tidak memiliki akses yang sama ke pendidikan, perawatan kesehatan, dan waktu luang untuk “mengembangkan kebajikan.” Meminta seseorang yang kelaparan untuk fokus pada “kekayaan batin” adalah bentuk ketidakpekaan. Maka, *omnia mea* harus dipasangkan dengan *komitmen politik* untuk menciptakan kondisi material di mana setiap orang memiliki kesempatan untuk mengembangkan kapasitas batin mereka. Tanpa itu, ia menjadi ideologi penghiburan bagi mereka yang tidak ingin mengubah ketidakadilan struktural.

KHATIMAH

Omnia mea mecum porto adalah sebuah deklarasi kedaulatan jiwa atas materi. Ia mengajarkan bahwa esensi kemanusiaan tidak terletak pada apa yang kita kumpulkan di luar diri, melainkan pada apa yang kita bangun di dalam diri — kebajikan, pengetahuan, dan keteguhan moral. Kebijakan ini mengundang manusia untuk melakukan *investasi ontologis* pada hal-hal yang abadi (dalam arti tahan terhadap guncangan eksternal), daripada mengejar harta yang fana.

Namun, seperti yang telah kita lihat, maksim ini tidak bebas dari masalah. Ia dapat menjadi ideologi yang melanggengkan ketidakadilan, mengabaikan materialitas kondisi manusia, dan menuntut tingkat *autarkeia* yang tidak realistis bagi kebanyakan orang. Ia juga berisiko menjadikan manusia dingin dan tidak terikat, kehilangan kerentanan yang membuat hidup bernilai.

Maka, mungkin interpretasi yang paling bijaksana bukanlah *autarki absolut* (saya tidak membutuhkan apa pun dari dunia), melainkan *diferensiasi kritis* antara apa yang benar-benar penting dan apa yang tidak, antara apa yang dapat saya kendalikan dan apa yang tidak. *Omnia mea* tidak berarti saya harus meninggalkan semua keterikatan; ia berarti saya harus *mengetahui mana yang layak dikhawatirkan dan mana yang tidak*. Saya boleh mencintai anak saya sepenuh hati, tetapi saya harus tahu bahwa ia tidak sepenuhnya “milik saya” dalam arti kepemilikan properti. Saya boleh menikmati rumah yang nyaman, tetapi saya tidak boleh menganggapnya

sebagai esensi identitas saya. Dengan cara ini, ketika kehilangan datang, saya tidak hancur — tetapi saya juga tidak menjadi batu.

Pada akhirnya, orang yang paling kaya bukanlah dia yang memiliki paling banyak objek, melainkan *dia yang memiliki dirinya sendiri secara utuh* — yaitu, yang tidak kehilangan integritas, akal sehat, dan kapasitas untuk mencintai, ke mana pun ia pergi dan apa pun yang terjadi. *Omnia mea mecum porto*: semua milikku adalah aku. Dan aku, tidak seperti harta, tidak dapat dirampas.



Sapere aude

(Beranilah berpikir sendiri)

— Horatius, *Epistles*, dipopulerkan Kant

PENDAHULUAN

ADAGIUM “Sapere aude” (Beranilah menjadi bijak, beranilah berpikir sendiri) merupakan sebuah seruan epistemologis yang melintasi dua milenium sejarah pemikiran. Secara harfiah berasal dari *Epistulae* (Surat-surat) penyair Romawi Quintus Horatius Flaccus (65–8 SM) — tepatnya *Epistles* 1.2.40 — maksim ini mencapai puncak signifikansi filosofisnya ketika Immanuel Kant mengadopsinya sebagai semboyan (*Wahlspruch*) bagi gerakan *Aufklärung* (Pencerahan) dalam esainya yang monumental tahun 1784, “*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*” (Jawaban atas Pertanyaan: Apakah Pencerahan Itu?).

Dalam konteks asli Horatius, *Sapere aude* muncul dalam sebuah fabel tentang seorang pengelana yang menunggu sungai berhenti mengalir sebelum ia menyeberang. Horatius menulis: “*Dimidium facti qui coepit habet: sapere aude, incipe.*” — “Dia yang telah memulai, telah menyelesaikan setengah pekerjaan: beranilah menjadi bijak, mulailah!” Di sini, maksim ini adalah teguran terhadap penundaan (*procrastination*) intelektual, seruan untuk mengambil langkah pertama meskipun tidak sempurna. Ia lebih bersifat *praktis dan eksistensial* daripada epistemologis: kebijaksanaan memerlukan keberanian untuk memulai, karena setengah dari perbuatan adalah memulainya.

Kant kemudian membajak maksim ini — seperti Socrates membajak *gnōthi seauton* — dan mentransformasikannya menjadi *proyek politik-epistemologis* tentang kemajuan peradaban. Baginya, *Sapere aude* bukan sekadar nasihat untuk tidak menunda, tetapi *imperatif kategoris intelektual*: kewajiban moral setiap manusia untuk keluar dari kondisi “ketidakdewasaan yang disebabkan oleh kesalahannya sendiri” (*selbstverschuldete Unmündigkeit*). Pencerahan adalah keberanian untuk menggunakan akal budi sendiri tanpa bimbingan orang lain.

Namun, di sinilah ketegangan mulai muncul. Apakah “berpikir sendiri” benar-benar mungkin? Bukankah setiap pemikiran selalu sudah ditentukan oleh bahasa, tradisi, dan struktur sosial yang tidak kita pilih? Apakah seruan Kant tidak mengabaikan fakta bahwa banyak orang *tidak dapat* berpikir sendiri karena kurangnya pendidikan, akses informasi, atau tekanan ekonomi? Dan di era algoritma dan media sosial, apakah “keberanian untuk berpikir sendiri” masih berarti hal

yang sama seperti di abad ke-18? Apakah ia tidak berubah menjadi “keberanian untuk keluar dari ruang gema (*echo chamber*), yang justru memerlukan keberanian kolektif, bukan individual?” Dalam esai ini, kita akan menelusuri genealogi *Sapere aude*, menganalisis diagnosis Kant tentang *Unmündigkeit*, membedakan penggunaan rasio publik dan privat, serta mengkritik batasan-batasan proyek Pencerahan dari perspektif pascamodern, postkolonial, dan digital.

1. LOKUS KLASIK

Sebelum Kant, *Sapere aude* adalah nasihat tentang *aksi*, bukan tentang otonomi. Dalam fabel yang dirujuk Horatius (meskipun tidak diceritakan secara lengkap dalam puisi), seorang pengelana mencapai sebuah sungai yang banjir. Ia ragu-ragu, menunggu air surut. Namun air tidak surut; ia terus mengalir. Hari berganti hari, ia masih menunggu. Sementara itu, orang lain yang lebih berani telah menyeberang dan mencapai tujuannya. Moral: Anda tidak akan pernah menemukan waktu yang sempurna; yang Anda butuhkan adalah *keberanian untuk memulai*.

Sapere aude di sini berarti: jangan menunggu sampai Anda tahu segalanya. Pengetahuan tidak datang sebelum tindakan; ia datang *dalam* tindakan. Setengah dari perbuatan adalah memulai; begitu Anda memulai, sisanya akan mengikuti. Ini adalah *etika anti-prokrastinasi* yang sangat praktis. Horatius tidak sedang berbicara tentang revolusi epistemologis; ia berbicara tentang kehidupan sehari-hari: belajar, bekerja, membuat keputusan.

Kant kemudian mengambil frasa ini keluar dari konteksnya dan memberinya *bobot metafisik dan politis* yang tidak pernah dimaksudkan Horatius. Ini bukan pertama kalinya sebuah fragmen kuno dibajak untuk proyek modern; kita sudah melihat Plato membajak *gnōthi seauton* dari Delphi. Namun, perbedaan penting: Horatius tidak mengklaim bahwa berpikir sendiri adalah *kewajiban moral universal*. Ia hanya mengatakan: jangan takut untuk memulai. Kant-lah yang mengubah “jangan takut memulai” menjadi “kamu wajib menggunakan akalmu sendiri, dan jika tidak, kamu bersalah.”

Apakah ini perampasan yang sah, atau pembajakan yang sewenang-wenang? Tergantung pada bagaimana kita menilai otoritas interpretasi. Dalam tradisi hermeneutik (Gadamer), setiap pembacaan adalah *fusi cakrawala* (*Horizontverschmelzung*). Kant tidak “salah” membaca Horatius; ia menciptakan makna baru yang relevan dengan zamannya. Namun, kita harus sadar bahwa makna itu tidak “ada” dalam teks Horatius; ia adalah *konstruksi Kantian*. Maka, ketika kita menggunakan *Sapere aude* hari ini, kita sebenarnya merujuk pada Kant, bukan pada Horatius — kecuali jika kita secara eksplisit membahas fabel sungai.

2. DIAGNOSIS KANTIAN

Kant membuka esai *Was ist Aufklärung?* dengan kalimat yang telah menjadi klasik: “*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne*

Leitung eines anderen zu bedienen.”

(Pencerahan adalah keluarnya manusia dari ketidakdewasaan yang disebabkan oleh kesalahannya sendiri. Ketidakdewasaan adalah ketidakmampuan untuk menggunakan akal budinya sendiri tanpa bimbingan orang lain.)

Unmündigkeit (ketidakdewasaan, ketidakmampuan untuk berbicara sendiri — dari *Mund*, mulut) bukan merujuk pada kekurangan intelektual secara biologis (seperti keterbelakangan mental), melainkan pada kondisi di mana seseorang secara sadar atau tidak sadar menolak untuk menggunakan akalnya sendiri karena lebih nyaman bergantung pada otoritas eksternal. Kant menyebutnya *selbstverschuldet* — “disebabkan oleh kesalahan sendiri.” Ini penting: Kant tidak menyalahkan struktur sosial atau kekuasaan (meskipun ia mengakui keberadaan “wali” yang melanggengkan kondisi ini). Ia menempatkan tanggung jawab pada individu sendiri. Anda tidak dewasa karena *Anda memilih* untuk tidak dewasa.

Mengapa seseorang memilih ketidakdewasaan? Kant memberikan alasan yang terkenal: kemalasan dan pengecut (*Faulheit und Feigheit*). Jauh lebih nyaman memiliki buku yang berpikir untuk saya, pendeta yang menentukan moralitas untuk saya, dokter yang mengatur diet untuk saya. Saya tidak perlu repot-repot; saya hanya perlu membayar dan mengikuti. Bahaya tidak menakutkan karena saya tidak bertanggung jawab — orang lain yang akan menanggung konsekuensi jika terjadi kesalahan. Inilah kritik Kant terhadap “kemudahan” sebagai musuh otonomi.

Namun, kritik terhadap diagnosis ini segera muncul. *Pertama*, apakah kondisi “ketidakdewasaan” selalu *self-inflicted*? Bukankah banyak orang yang tidak memiliki akses ke pendidikan, buku, atau waktu luang untuk berpikir? Seorang buruh pabrik yang bekerja 12 jam sehari, seorang petani yang buta huruf, seorang perempuan di masyarakat patriarkal — apakah mereka dapat dikatakan “bersalah” karena tidak berpikir sendiri? Kant, sebagai seorang filsuf abad ke-18 yang hidup di Königsberg yang relatif liberal, mungkin tidak cukup mempertimbangkan dimensi struktural ketidaksetaraan. Kritik Marxis akan mengatakan bahwa *Unmündigkeit* adalah produk dari kondisi material, bukan pilihan individu. Menyalahkan individu adalah ideologi yang membebaskan sistem dari tanggung jawab.

Kedua, apakah keinginan untuk berpikir sendiri selalu merupakan kebajikan? Bukankah ada bahaya “berpikir sendiri” yang mengarah pada kesalahan besar, pada fanatisme, pada penemuan kembali roda? Tradisi dan otoritas ada untuk alasan yang baik — mereka mengumpulkan kebijaksanaan kolektif lintas generasi. Kant menjawab bahwa “berpikir sendiri” tidak berarti mengabaikan tradisi; ia berarti *tidak menerima tradisi secara buta*. Anda tetap dapat belajar dari orang lain, tetapi Anda harus *menguji* klaim mereka dengan rasio Anda sendiri. Namun, apakah rasio individu cukup untuk menguji semua klaim? Dalam masyarakat yang kompleks, kita bergantung pada pembagian pengetahuan — seorang ahli bedah jantung tidak perlu menguji ulang semua fisiologi dari awal; ia mempercayai sains yang sudah mapan. Kant membedakan antara “penggunaan rasio publik” (sebagai sarjana yang mengkritik) dan “penggunaan rasio privat” (kepatuhan dalam peran fungsional). Ini akan kita bahas di bagian 4.

3. ARSITEKTUR OTONOMI

SECARA ontologis, *Sapere aude* adalah panggilan menuju otonomi (memberikan hukum pada diri sendiri) sebagai lawan dari heteronomi (dikendalikan oleh hukum dari luar). Kant tidak sedang mengatakan bahwa Anda *boleh* berpikir sendiri. Ia mengatakan bahwa Anda *wajib* berpikir sendiri, karena jika tidak, Anda mengkhianati martabat Anda sebagai makhluk rasional.

- ⊘ Keberanian sebagai prasyarat epistemik: Kant menyadari bahwa berpikir sendiri adalah tindakan yang berbahaya secara sosial dan psikologis. Para “wali” (Vormünder) — pendeta, penguasa, profesor, orang tua — sering menakut-nakuti massa agar tidak berani melangkah sendiri. Mereka menanamkan rasa takut: “Jika kamu berpikir sendiri, kamu akan tersesat; kamu akan menjadi bidah; kamu akan mengacaukan masyarakat.” Maka, *Sapere aude* memerlukan keberanian untuk menghadapi ketakutan ini — keberanian untuk menerima bahwa Anda mungkin salah, bahwa Anda mungkin dikritik, bahwa Anda mungkin sendirian. Tanpa keberanian, rasio tidak akan pernah digunakan.
- ⊘ Kritik terhadap otoritas: Maksim ini menuntut subjek untuk melakukan audit kritis terhadap seluruh klaim kebenaran — baik itu agama, tradisi, hukum, maupun otoritas politik — melalui mahkamah rasio. Bukan berarti semua otoritas harus ditolak; tetapi otoritas harus melegitimasi dirinya di hadapan rasio. Seorang pendeta tidak bisa lagi berkata, “Ini firman Tuhan, percayalah begitu saja”; ia harus memberikan argumen yang dapat diuji oleh akal budi universal. Inilah yang kemudian dikembangkan oleh Jürgen Habermas sebagai etika diskursif: norma hanya valid jika dapat disetujui oleh semua pihak yang terlibat dalam diskursus rasional.

Kritik terhadap otonomi Kantian dari perspektif psikoanalisis (Lacan, Žižek): “berpikir sendiri” mungkin adalah ilusi. Yang kita sebut “rasio otonom” sebenarnya sudah selalu ditentukan oleh ketidaksadaran, oleh keinginan yang tidak kita kenali, oleh “yang lain besar” (*the big Other*). Ketika saya berpikir “sendiri,” sebenarnya saya sedang berpikir dalam bahasa yang saya warisi, dalam kategori yang diajarkan kepada saya, dalam kerangka yang sudah ada sebelum saya lahir. Otonomi murni adalah mitos. Kant mungkin menjawab bahwa otonomi bukan berarti tanpa pengaruh; ia berarti *kemampuan untuk memberikan persetujuan reflektif* setelah mempertimbangkan pengaruh-pengaruh itu. Tetapi perdebatan ini masih berlangsung.

4. PENGGUNAAN RASIO PUBLIK DAN PRIVAT

Dalam mengembangkan *Sapere aude*, Kant membedakan dua penggunaan rasio yang krusial bagi stabilitas masyarakat yang tercerahkan. Ini adalah *kompromi pragmatis* antara tuntutan otonomi dan kebutuhan akan ketertiban sosial:

1. *Penggunaan Rasio Privat*: Kepatuhan subjek dalam kapasitasnya sebagai pemegang peran atau jabatan tertentu — sebagai tentara, pegawai negeri, wajib pajak, anggota gereja. Di sini, kebebasan dibatasi demi keteraturan sosial.

Seorang perwira tidak boleh berdebat dengan komandannya saat menerima perintah; seorang warga negara tidak boleh menolak membayar pajak sambil berargumen tentang teori keadilan. Dalam ranah privat, Anda wajib patuh.

2. *Penggunaan Rasio Publik*: Kebebasan mutlak subjek dalam kapasitasnya sebagai sarjana (*Gelehrter*) yang berbicara kepada seluruh dunia — atau, dalam bahasa modern, sebagai warga negara yang berbicara di ruang publik melalui tulisan, pidato, media. Di sinilah *Sapere aude* beroperasi secara maksimal. Seorang pendeta, dalam kapasitas publiknya, dapat mengkritik doktrin gereja; seorang perwira, dalam kapasitas publiknya, dapat mengkritik strategi militer. Namun, saat ia kembali ke kapasitas privatnya (berkhotbah di mimbar, memberi perintah di medan perang), ia harus patuh.

Kritik terhadap distingsi ini: apakah pemisahan antara “privat” dan “publik” tidak terlalu naif? Dalam kenyataannya, apa yang seseorang tulis sebagai sarjana tidak dapat dipisahkan dari apa yang ia lakukan sebagai perwira. Jika seorang pendeta secara publik mengkritik doktrin gereja, bagaimana ia bisa tetap berkhotbah dengan integritas? Jika seorang pegawai negeri mengkritik kebijakan pemerintah secara publik, bagaimana ia bisa menjalankan perintah yang bertentangan dengan kritiknya? Kant mengandalkan kemampuan manusia untuk memisahkan peran — sebuah kemampuan yang mungkin tidak dimiliki semua orang. Kritik psikologis: ini adalah bentuk *bad faith* (iman buruk) Sartrean — berpura-pura bahwa diri yang patuh dan diri yang kritis adalah dua orang yang berbeda.

Lebih jauh, kritik Foucaultian: distingsi privat-publik adalah alat untuk melanggengkan kekuasaan dengan memberikan ruang ekspresi yang tampaknya bebas tetapi tidak berdampak. Anda boleh mengkritik pemerintah dalam jurnal filsafat, tetapi ketika tiba saatnya untuk mematuhi, Anda tetap patuh. Ini adalah katarsis yang tidak mengubah struktur. Pencerahan Kantian, dengan kata lain, adalah pencerahan yang tidak mengancam kekuasaan yang ada — karena ia melokalisir kritik dalam ruang yang steril. Tidak mengherankan bahwa Frederick yang Agung, raja Prusia yang absolut, menyukai Kant dan mengizinkannya menulis esai ini. Pencerahan Kant kompatibel dengan monarki absolut.

5. KEWAJIBAN UNTUK BERPIKIR SEBAGAI TUGAS KEMANUSIAAN

SECARA aksiologis, *Sapere aude* memposisikan *berpikir sebagai sebuah tugas etis*, bukan sekadar hak atau keistimewaan. Mengabaikan kemampuan berpikir sendiri adalah pengkhianatan terhadap kodrat manusia sebagai makhluk rasional. Kant, dalam tradisi Sokratik, memandang pengetahuan bukan sekadar akumulasi data, melainkan *proses pembebasan jiwa*. Orang yang tidak berani berpikir sendiri, menurut Kant, tidak hanya bodoh — ia *bersalah secara moral*.

Ini adalah posisi yang keras dan tidak populer. Banyak orang akan keberatan: “Saya tidak punya waktu untuk berpikir tentang filsafat; saya sibuk mencari nafkah.” Kant menjawab bahwa yang dimaksud dengan “berpikir sendiri” bukan berarti menjadi filsuf profesional, tetapi tidak menerima begitu saja apa yang

dikatakan otoritas. Seorang petani dapat “berpikir sendiri” tentang apakah tuan tanahnya memperlakukannya secara adil; seorang buruh dapat “berpikir sendiri” tentang apakah upah yang diterimanya layak. Ini adalah pemberdayaan kognitif minimal, bukan keahlian teknis.

Resonansi modern: Michel Foucault, dalam refleksinya atas teks Kant — terutama esai “*What is Enlightenment?*” (1984) — memandang *Sapere aude* bukan sekadar periode sejarah, melainkan sebuah “etos” atau “sikap filosofis” (*ethos philosophique*). Ia adalah kritik permanen terhadap zaman kita sendiri — sebuah proses dekonstruksi terus-menerus terhadap apa yang dianggap sebagai kebenaran mapan. Bagi Foucault, Pencerahan tidak pernah selesai; ia adalah tugas yang harus diulang setiap saat, karena setiap zaman menciptakan bentuk-bentuk ketidakdewasaan baru. Namun, berbeda dengan Kant yang optimis tentang kemajuan, Foucault lebih skeptis: kritik dapat membongkar kekuasaan, tetapi tidak ada jaminan bahwa ia akan mengantarkan pada kebebasan yang lebih besar.

Kritik dari perspektif pascakolonial: Seruan “berpikir sendiri” ala Kant mengasumsikan bahwa “rasio” adalah universal dan bahwa semua manusia memiliki kapasitas yang sama untuk menggunakannya. Namun, sejarah kolonialisme menunjukkan bahwa “rasio” Eropa digunakan untuk membenarkan penindasan terhadap budaya lain yang dianggap “belum dewasa.” Kant sendiri adalah seorang rasis (dalam *Antropologi* dan *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, ia membuat pernyataan rasis tentang orang Afrika dan penduduk asli Amerika). Ironi yang pahit: filsuf otonomi ini tidak mampu “berpikir sendiri” tentang ras. Maka, *Sapere aude* harus diterapkan kepada Kant sendiri: kita harus berani mengkritik keterbatasan Pencerahan, termasuk buta rasnya.

6. TANTANGAN KONTEMPORER

DI ERA kontemporer, *Sapere aude* menghadapi tantangan baru yang tidak pernah dibayangkan Kant. Bukan karena kita kekurangan informasi, tetapi karena kita dibanjiri informasi; bukan karena kita kekurangan otoritas, tetapi karena kita dikelilingi oleh otoritas yang saling bertentangan; bukan karena kita takut berpikir sendiri, tetapi karena kita tidak tahu lagi apa artinya “berpikir sendiri” ketika algoritma menentukan apa yang kita lihat dan tidak kita lihat.

☒ *Paradoks informasi*: Kant mengeluh bahwa orang terlalu malas untuk membaca dan berpikir. Sekarang, orang membaca sepanjang hari — tetapi membaca umpan pendek, tanpa konteks, tanpa verifikasi. “Berpikir sendiri” di era media sosial berarti keberanian untuk keluar dari ruang gema (*echo chambers*) dan *filter bubbles* yang diciptakan oleh algoritma. Ketika Facebook menyajikan berita yang sesuai dengan bias Anda, dan menyembunyikan yang tidak sesuai, apakah Anda masih “berpikir sendiri” atau “dipikirkan oleh algoritma”? Kant tidak punya jawaban.

☒ *Disinformasi dan post-truth*: Jika semua orang “berpikir sendiri” tetapi dengan basis fakta yang berbeda — karena satu kelompok percaya bahwa bumi

datar, kelompok lain percaya vaksin berbahaya — apakah ini kemajuan? Kant mengasumsikan bahwa jika semua orang menggunakan rasio mereka dengan jujur, mereka akan sampai pada kebenaran yang sama (karena rasio bersifat universal). Pengalaman abad ke-21 menunjukkan bahwa ini tidak terjadi. Orang dapat menggunakan rasio untuk *memperkuat bias mereka sendiri* (*confirmation bias*), bukan untuk mencari kebenaran. *Sapere aude* harus dilengkapi dengan *literasi informasi* — kemampuan untuk mengevaluasi sumber, membedakan fakta dari opini, mengidentifikasi propaganda.

- ☐ *Otonomi intelektual vs. kecerdasan kolektif*: Dalam dunia yang kompleks, tidak mungkin bagi setiap individu untuk “berpikir sendiri” tentang segala hal — tentang perubahan iklim, tentang ekonomi makro, tentang kebijakan luar negeri. Kita bergantung pada keahlian (*expertise*) dan sistem. *Sapere aude* tidak berarti menjadi sombong yang menolak semua otoritas; ia berarti memilih otoritas mana yang layak dipercaya berdasarkan bukti dan argumentasi. Ini adalah keterampilan yang lebih halus dan sulit daripada sekadar “berpikir sendiri.”
- ☐ Kritik dari perspektif feminis dan interseksional: “Berpikir sendiri” dengan model rasio universal ala Kant mengabaikan bahwa rasio tidak netral gender; ia telah dibangun di atas eksklusi pengalaman feminin, tubuh, emosi, dan relasi. Carol Gilligan, dalam *In a Different Voice*, menunjukkan bahwa perempuan cenderung memiliki etika perawatan (*care ethics*) yang berbeda dari etika keadilan abstrak Kantian. Apakah “berpikir sendiri” berarti mengabaikan perbedaan ini dan memaksakan model rasio maskulin? Mungkin perlu versi *Sapere aude* yang lebih inklusif: berani mendengarkan suara yang berbeda, termasuk suara yang selama ini dibungkam.

KHATIMAH

SAPERE aude adalah proklamasi kemerdekaan pikiran. Ia mentransformasi rasio dari sekadar instrumen pasif menjadi kekuatan emansipatoris yang aktif. Melalui maksim ini, Horatius memberikan percikannya (tentang memulai), dan Kant menyalakan apinya (tentang otonomi): bahwa menjadi manusia yang utuh berarti berani memikul beban kebebasan berpikir. Hidup yang tercerahkan adalah hidup yang menolak untuk dibimbing secara buta, dan sebaliknya, berani melangkah ke dalam terang kebenaran dengan dipandu oleh cahaya rasionya sendiri.

Namun, seperti yang telah kita lihat, proyek ini penuh dengan ketegangan dan keterbatasan. Kant terlalu mengandalkan rasio universal yang ternyata tidak universal dalam praktiknya. Ia terlalu mengindividualisasi tanggung jawab ketidakdewasaan, mengabaikan struktur kekuasaan dan ketidaksetaraan material. Distingsi antara penggunaan rasio publik dan privat adalah kompromi yang bermasalah, yang mungkin melanggar status quo daripada mengubahnya. Di era digital, “berpikir sendiri” menjadi lebih sulit, bukan lebih mudah, karena algoritma dan disinformasi.

Maka, mungkin kita perlu menggabungkan *Sapere aude* dengan etos lain: *Audere*

et audire — berani berpikir sendiri, tetapi juga berani mendengarkan orang lain. Otonomi tanpa relasionalitas adalah kesepian yang berbahaya; relasionalitas tanpa otonomi adalah kepatuhan yang buta. *Sapere aude* tidak berarti menolak semua bimbingan; ia berarti memilih bimbingan secara sadar, bukan menerimanya secara pasif. Dan pilihan sadar itu memerlukan komunitas diskursif, pendidikan yang baik, akses informasi, dan ruang publik yang bebas dari dominasi. Tanpa kondisi-kondisi itu, *Sapere aude* tetap menjadi seruan yang mulia tetapi hampa — sebuah imperatif yang tidak dapat dipatuhi oleh mereka yang paling membutuhkannya.

Pada akhirnya, Pencerahan belum selesai. Dan mungkin ia tidak akan pernah selesai, karena setiap zaman menciptakan bentuk-bentuk ketidakdewasaan baru. Tugas kita, seperti yang diingatkan Foucault, adalah kritik permanen terhadap batas-batas kita sendiri — bukan untuk melampauinya secara heroik, tetapi untuk memahami di mana kita berdiri, dan ke mana kita mungkin bergerak. *Sapere aude*, tetapi juga *sapere cum aliis*: beranilah berpikir bersama orang lain.

Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde

(Bertindaklah hanya menurut maksim yang pada saat yang sama kau dapat menghendakinya menjadi hukum umum)

— Immanuel Kant

PENDAHULUAN

Dalam karyanya *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Immanuel Kant (1724–1804) melakukan apa yang ia sebut sebagai “Revolusi Kopernikan” dalam bidang etika. Jika filsafat moral sebelumnya — dari Aristoteles hingga Hume, dari etika kebajikan hingga sentimentalisme — bersifat *teleologis* (mendasarkan moralitas pada tujuan akhir seperti kebahagiaan, *eudaimonia*, atau kegunaan) atau empiris (mendasarkan pada perasaan moral, simpati, atau kecenderungan alamiah), Kant membalik perspektif: moralitas tidak boleh ditentukan oleh apa yang *ingin kita capai*, melainkan oleh *bentuk dari kehendak itu sendiri* yang dipandu oleh hukum rasional universal. Ini adalah etika *deontologis* (dari *deon*, kewajiban) yang murni formal, a priori, dan non-konsekuensialis.

Pernyataan paling terkenal dari imperatif kategoris dalam rumusan pertamanya — yang disebut Formula Hukum Universal (*Universal Law Formula*) — berbunyi: “Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.”

(Bertindaklah hanya menurut maksim yang pada saat yang sama kamu dapat menghendakinya menjadi suatu hukum umum.)

Bagi Kant, ini adalah hukum moral tertinggi, yang menguji tindakan berdasarkan konsistensi logis dan kemauan rasional, bukan berdasarkan konsekuensinya. *Der gute Wille* (kehendak baik) adalah satu-satunya hal yang tanpa kualifikasi dianggap baik di dunia ini — bukan bakat alam, bukan karakter temperamental, bukan kebahagiaan, melainkan niat untuk melakukan kewajiban demi kewajiban itu sendiri.

Namun, di sinilah ketegangan dimulai. Apakah imperatif kategoris benar-benar mampu menghasilkan keputusan moral konkret tanpa menyelundupkan asumsi-asumsi substantif tentang apa yang baik? Hegel menuduhnya sebagai “formalisme kosong” (*leerer Formalismus*) — sebuah prosedur yang dapat digunakan untuk

membenarkan tindakan apa pun asalkan dirumuskan dengan tingkat abstraksi yang tepat. Schopenhauer menyebutnya sebagai “kedok teologis” — bahwa imperatif kategoris sebenarnya hanya sekularisasi dari perintah “Jangan berbuat dosa” yang berasal dari moralitas Kristen. Di sisi lain, etika kebajikan kontemporer (MacIntyre, Nussbaum) mengkritik Kant karena mengabaikan karakter, emosi, dan konteks yang justru esensial dalam kehidupan moral.

Dalam esai ini, kita akan menelusuri struktur imperatif kategoris, membedakannya dari imperatif *hipotetis*, menganalisis logika universalisabilitas dan ujian kontradiksi, membahas konsep otonomi sebagai inti martabat manusia, serta mengkaji kritik-kritik paling tajam terhadap Kant — dari Hegel hingga feminis dan pragmatis. Kita juga akan menghubungkan etika Kantian dengan isu kontemporer seperti hak asasi manusia, keadilan global, dan dilema moral AI.

1. IMPERATIF HIPOTETIS VS. KATEGORIS

KANT membuka *Grundlegung* dengan membedakan dua cara akal budi praktis memerintah kehendak. Ini adalah salah satu kontribusi paling fundamental dan paling tahan lama dari filsafat moral:

- Imperatif Hipotetis (*hypothetischer Imperativ*): Perintah yang bersifat kondisional, berbentuk “Jika kamu menginginkan X, maka lakukanlah Y.” Ia bisa bersifat *teknis* (aturan keterampilan: “Jika ingin menjadi dokter yang baik, belajarlah anatomi”) atau *pragmatis* (nasihat kepandaian: “Jika ingin bahagia, kendalikanlah hasratmu”). Imperatif hipotetis tidak memiliki nilai moral intrinsik karena ia bergantung pada keinginan subjektif atau tujuan eksternal yang tidak universal. Jika seseorang tidak menginginkan tujuan X, ia tidak berkewajiban melakukan Y.
- Imperatif Kategoris (*kategorischer Imperativ*): Perintah yang bersifat absolut, tanpa syarat (*apodiktisch*), dan tidak bergantung pada tujuan apa pun di luar dirinya. Ia tidak mengatakan “Lakukan ini jika kamu ingin bahagia” atau “Lakukan ini karena akan membawa kebaikan bersama.” Ia mengatakan: “Lakukan ini karena tindakan ini, dalam bentuknya, secara rasional adalah benar.” Ia adalah hukum moral dalam bentuknya yang murni, yang mengikat semua makhluk rasional tanpa kecuali.

Contoh klasik: “Jangan berbohong.” Imperatif hipotetis membenarkan larangan berbohong dengan alasan “jika kamu berbohong, orang tidak akan percaya padamu” atau “jika semua orang berbohong, masyarakat akan hancur” — ini konsekuensialis. Imperatif kategoris mengatakan: berbohong salah secara intrinsik, terlepas dari konsekuensinya, karena maksim “berbohong” tidak dapat diuniversalkan tanpa kontradiksi logis.

Kritik terhadap distingsi ini: apakah imperatif kategoris benar-benar tidak bergantung pada tujuan? Bukankah ia tetap mengasumsikan tujuan formal: menjadi makhluk rasional yang konsisten? Dan apakah asumsi ini tidak arbitrer? Mengapa saya harus menjadi makhluk rasional yang konsisten? Jika saya memilih

untuk menjadi tidak rasional (misalnya, memutuskan untuk mengikuti nafsu saya tanpa peduli konsistensi), apakah Kant memiliki argumen untuk mengkritik saya selain mengatakan “Anda tidak rasional”? Tetapi “tidak rasional” bukanlah “salah secara moral” dalam arti yang sama. Ini adalah kerentanan dasar etika Kantian: ia hanya mengikat mereka yang sudah menerima otoritas rasio.

2. FORMULA HUKUM UNIVERSAL

RUMUSAN paling fundamental dari imperatif kategoris mengandung tiga komponen utama yang harus diurai secara teknis:

- (1) Maksim (*Maxime*): Ini adalah prinsip subjektif dalam bertindak — aturan yang secara implisit atau eksplisit diikuti oleh seorang agen dalam situasi tertentu. Maksim bukan tindakan itu sendiri, tetapi formula yang menghubungkan motif, situasi, dan tindakan. Contoh maksim: “Ketika saya dalam kesulitan keuangan, saya akan meminjam uang dengan janji palsu untuk mengembalikannya, meskipun saya tahu saya tidak akan mampu.” Atau: “Saya akan membiarkan bakat saya berkembang karena itu menyenangkan.” Atau: “Saya akan menolak membantu orang lain ketika tidak ada keuntungan bagi saya.”
- (2) Universaliserbarkeit (Universalizability, kemampuan menjadi universal): Inti dari ujian moral Kantian adalah apakah maksim tersebut dapat ditarik menjadi hukum universal tanpa menimbulkan kontradiksi. Kant tidak sedang menguji apakah dunia akan menjadi lebih baik jika semua orang mengikuti maksim itu (konsekuensialisme). Ia menguji apakah maksim tersebut koheren secara logis sebagai hukum alam universal. Ini adalah ujian bentuk, bukan isi.
- (3) Kehendak Rasional (*Wollen*): Moralitas bukan sekadar kepatuhan pasif terhadap aturan, melainkan tindakan menghendaki — yaitu, kita tidak hanya bertindak sesuai dengan hukum, tetapi *karena* hukum itu kita kehendaki sebagai hukum universal. Kant membedakan antara *Legalität* (kesesuaian tindakan dengan hukum) dan *Moralität* (kesesuaian niat dengan hukum demi hukum itu sendiri). Hanya yang kedua yang memiliki nilai moral sejati.

Prosedur teknis untuk menguji sebuah maksim adalah sebagai berikut:

1. Formulasikan maksim tindakan Anda.
2. Ubah maksim menjadi hukum universal — bayangkan dunia di mana semua orang selalu mengikuti maksim itu.
3. Tanyakan: apakah hukum universal itu mengandung kontradiksi dalam konsepsi atau dalam kehendak?
4. Jika ya, tindakan itu dilarang secara moral; jika tidak, tindakan itu diizinkan (dan kadang diwajibkan).

Ini adalah prosedur formal yang brilian karena ia tidak memerlukan pengetahuan tentang konsekuensi, tidak memerlukan perhitungan untung-rugi, tidak memerlukan referensi pada otoritas eksternal. Ia hanya memerlukan **rasio** dan konsistensi.

Kritik terhadap prosedur ini, dalam praktiknya, universalisabilitas sangat

bergantung pada bagaimana maksim diformulasikan. Jika maksim terlalu spesifik (“Saya, pada hari Selasa jam 3 sore, akan meminjam uang dari tetangga dengan janji palsu”), ia dapat diuniversalkan tanpa kontradiksi karena tidak ada orang lain yang berada dalam kondisi tepat yang sama. Jika maksim terlalu umum (“Saya akan mengejar kepentingan saya sendiri”), ia dapat diuniversalkan dengan mudah. Kant tidak memberikan aturan yang jelas tentang tingkat generalisasi maksim yang tepat. Ini adalah masalah parameterisasi yang membuat etika Kantian rentan terhadap manipulasi.

3. LOGIKA NON-KONTRADIKSI

KANT tidak menggunakan argumen konsekuensialis (bahwa dunia akan hancur atau kacau jika semua orang berbohong), melainkan argumen logis tentang kontradiksi. Ia membedakan dua jenis kegagalan universalisabilitas:

a. Kontradiksi dalam Konsepsi (*Widerspruch im Denken* — kontradiksi dalam pemikiran)

Terjadi ketika maksim, jika diuniversalkan secara logis, akan menghancurkan dirinya sendiri — yaitu, konsep tindakan itu sendiri menjadi tidak mungkin atau tidak bermakna dalam dunia universal.

Contoh paling terkenal: janji palsu. Maksim: “Ketika saya membutuhkan uang, saya akan berjanji untuk mengembalikan meskipun saya tahu saya tidak akan mampu.” Jika ini menjadi hukum universal, maka semua orang akan membuat janji palsu. Dalam dunia seperti itu, tidak ada yang mempercayai janji karena setiap orang tahu bahwa janji tidak akan ditepati. Tetapi jika tidak ada yang mempercayai janji, maka tidak ada gunanya membuat janji palsu — karena tujuan dari janji palsu (memperoleh kepercayaan untuk mendapatkan uang) tidak akan tercapai. Maksim tersebut mengandung kontradiksi performatif: ia mengasumsikan keberadaan institusi kepercayaan yang akan dihancurkannya jika diuniversalkan. Maka, janji palsu secara moral tidak diperbolehkan — bukan karena konsekuensinya buruk, tetapi karena konsepnya tidak koheren.

Contoh lain: mencuri. Jika semua orang mencuri, maka konsep “kepemilikan pribadi” menjadi tidak bermakna. Tanpa kepemilikan, tidak ada yang bisa dicuri. Jadi maksim mencuri menghancurkan syarat kemungkinannya sendiri.

b. Kontradiksi dalam Kehendak (*Widerspruch im Wollen* — kontradiksi dalam kehendak)

Terjadi ketika maksim secara logis *mungkin* diuniversalkan (tidak menghasilkan kontradiksi dalam konsepsi), tetapi bertentangan dengan apa yang secara rasional harus kita kehendaki sebagai makhluk yang terbatas dan saling membutuhkan.

Contoh klasik: menolak membantu orang lain. Maksim: “Saya akan menjalani hidup saya dengan mengabaikan penderitaan orang lain; saya tidak akan membantu siapa pun.” Dunia di mana semua orang mengikuti maksim ini secara logis mungkin terjadi: tidak ada kontradiksi internal. Namun, Kant berargumen

bahwa sebagai makhluk rasional yang terbatas (*endliche vernünftige Wesen*), kita tidak dapat secara konsisten menghendaki dunia seperti itu. Mengapa? Karena kita sendiri, dalam situasi tertentu, pasti membutuhkan bantuan orang lain. Saya tidak dapat menghendaki bahwa tidak ada yang membantu saya ketika saya membutuhkan, sementara saya sendiri menikmati hak untuk tidak membantu ketika orang lain membutuhkan. Ini adalah kontradiksi dalam apa yang saya kehendaki secara rasional — bukan kontradiksi logis, tetapi kontradiksi praktis.

Kritik terhadap ujian ini adalah apakah ujian kontradiksi dalam kehendak tidak menyelundupkan asumsi substantif tentang “apa yang secara rasional harus kita kehendaki”? Mengapa saya harus menghendaki konsistensi antara apa yang saya inginkan untuk diri sendiri dan apa yang saya inginkan untuk orang lain? Bukankah saya bisa secara egois menghendaki bahwa saya dibantu tetapi saya tidak perlu membantu? Kant akan mengatakan bahwa ini tidak rasional karena rasio menuntut universalitas. Tetapi ini adalah klaim normatif yang tidak dapat dibuktikan tanpa lingkaran. Schopenhauer dengan tajam mengkritik: ujian Kant sebenarnya hanya kamuflase untuk imperatif Kristen “Jangan lakukan kepada orang lain apa yang tidak kau ingin mereka lakukan kepadamu” — aturan emas yang sudah dikenal jauh sebelumnya.

4. OTONOMI SUBJEK DAN SELBSTGESETZGEBUNG

SALAH satu aspek paling mendalam dan paling revolusioner dari etika Kantian adalah konsep Otonomi (dari *autos* = sendiri, *nomos* = hukum). Kant menegaskan bahwa moralitas bukan berasal dari otoritas eksternal — bukan dari Tuhan (meskipun ia percaya Tuhan, ia tidak mendasarkan moralitas pada perintah Tuhan), bukan dari negara, bukan dari tradisi, bukan dari alam, bukan dari perasaan. Moralitas berasal dari akal budi praktis individu itu sendiri.

☐ Otonomi vs. Heteronomi

Jika kita bertindak karena takut hukuman, atau karena mengharap pahala, atau karena kebiasaan sosial, atau karena dorongan alamiah, kita berada dalam kondisi heteronomi — dikendalikan oleh hukum dari luar yang tidak kita pilih secara rasional. Tindakan seperti itu mungkin *legal* (sesuai kewajiban), tetapi tidak *moral* (dilakukan demi kewajiban). Moralitas sejati hanya terjadi ketika kehendak menaati hukum yang ia berikan kepada dirinya sendiri. Ini adalah kebebasan dalam arti positif: bukan kebebasan *dari* (determinisme), tetapi kebebasan *untuk* (mengikuti hukum rasio).

☐ Subjek sebagai legislator universal

Melalui imperatif kategoris, setiap manusia rasional bertindak sebagai pembuat hukum (*Gesetzgeber*) bagi dirinya sendiri sekaligus bagi seluruh umat manusia. Ketika saya menguji maksim saya dengan universalisabilitas, saya bertanya: “Dapatkah saya menghendaki bahwa semua makhluk rasional hidup menurut aturan ini?” Jika ya, maka saya telah memberi hukum kepada komunitas makhluk rasional. Ini memberikan martabat (*Würde*) yang tak terlingga kepada manusia,

karena manusia tidak lagi menjadi alat (*Mittel*) bagi tujuan lain, melainkan menjadi tujuan pada dirinya sendiri (*Zweck an sich selbst*). Inilah rumusan kedua imperatif kategoris: “Bertindaklah sedemikian sehingga kamu memperlakukan kemanusiaan, baik dalam dirimu sendiri maupun dalam diri orang lain, selalu sekaligus sebagai tujuan, dan tidak pernah hanya sebagai alat.”

Kritik terhadap konsep otonomi adalah apakah otonomi Kantian tidak mengabaikan fakta bahwa tidak semua manusia memiliki kapasitas rasional yang sama? Anak-anak, orang dengan disabilitas intelektual, orang dengan demensia — apakah mereka tidak memiliki martabat? Kant menjawab bahwa martabat melekat pada *potensi* rasional, bukan aktualisasi penuh. Namun, batasan antara “potensi” dan “aktual” sangat kabur. Juga, kritik feminis (Carole Pateman, Seyla Benhabib) menunjukkan bahwa konsep otonomi Kantian mengasumsikan subjek yang terpisah, independen, maskulin — yang mengabaikan realitas interdependensi, perawatan, dan relasi kuasa yang tidak setara.

5. KRITIK TERHADAP FORMALISME DAN RESPONS KANTIAN

KRITIK paling terkenal dan paling keras terhadap etika Kant datang dari G.W.F. Hegel (1770–1831). Hegel menuduh imperatif kategoris sebagai “formalisme kosong” (*leerer Formalismus*) yang tidak dapat menghasilkan isi moral konkret.

Argumen Hegel: prosedur universalisasi hanya memeriksa kontradiksi logis, tetapi tidak ada kontradiksi logis dalam pernyataan “milikku adalah milikku” atau “harta milik pribadi harus dilindungi” — namun ini tidak berarti bahwa sistem kepemilikan pribadi secara moral sah. Lebih jauh, hampir semua maksim dapat diuniversalkan jika diformulasikan dengan cukup abstrak. “Saya akan membunuh semua orang yang menghalangi saya” — jika diuniversalkan, tidak ada kontradiksi logis: dunia di mana semua orang saling membunuh adalah dunia yang kosong, tetapi tidak *logis* mustahil. Apakah ini berarti pembunuhan diperbolehkan? Kant akan mengatakan bahwa maksim pembunuhan tidak dapat diuniversalkan karena ia menghancurkan syarat keberadaan agen moral itu sendiri (kontradiksi dalam konsepsi). Tetapi Hegel tidak puas: prosedur Kant terlalu miskin untuk membedakan antara pembunuhan dan tindakan lain.

Kritik dari Schopenhauer dalam *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Schopenhauer menuduh bahwa imperatif kategoris sebenarnya tidak menghasilkan keputusan moral apa pun tanpa menyelundupkan asumsi teologis atau kultural. Ia menulis dengan sinis: “Imperatif kategoris adalah kedok yang sangat pintar; ia memerintahkan tanpa syarat, tetapi hanya memberitahu kita apa yang sudah kita ketahui dari moralitas tradisional.” Menurut Schopenhauer, sumber sejati moralitas adalah kasih sayang (*Mitleid*) — perasaan langsung terhadap penderitaan orang lain, bukan hukum rasional abstrak.

Kritik dari etika kebajikan (MacIntyre, Anscombe) mengatakan bahwa etika Kant mengabaikan karakter dan konteks. Dua orang dapat melakukan tindakan yang sama sesuai kewajiban — satu karena ia memang berbudi luhur, satu karena ia

hanya takut hukuman. Kant membedakan ini (legalitas vs moralitas), tetapi ia tidak memiliki teori tentang bagaimana membentuk karakter sehingga orang secara spontan menginginkan apa yang benar. Inilah yang kemudian dikembangkan oleh etika kebajikan: kita perlu kebiasaan, pendidikan, teladan, dan komunitas, bukan hanya aturan universal.

Kritik dari feminisme (Carol Gilligan) dalam *In a Different Voice*, Gilligan menunjukkan bahwa etika keadilan Kantian cenderung maskulin — abstrak, formal, berbasis aturan, mengabaikan hubungan, perawatan, dan tanggung jawab khusus. Etika perempuan sering berbasis *care* (perawatan) — yang tidak dapat diuniversalkan karena perawatan selalu bersifat kontekstual dan memihak. Kant akan menjawab bahwa etika perawatan tidak dapat menjadi fondasi hak universal, tetapi kritik ini tetap menunjukkan bahwa imperatif kategoris tidak mencakup seluruh ranah moral.

Para pendukung Kant (seperti John Rawls, Onora O'Neill, Christine Korsgaard) berargumen bahwa tuduhan “formalisme kosong” muncul karena Hegel dan Schopenhauer salah membaca. Prosedur universalisasi *memang* menghasilkan isi, karena ujian kontradiksi bukan ujian logika formal murni, tetapi ujian praktis yang melibatkan syarat-syarat agensi rasional. Misalnya, maksim “Saya akan berbohong” tidak dapat diuniversalkan karena ia mengandalkan institusi kepercayaan yang akan runtuh — ini adalah kontradiksi praktis, bukan logis semata. Dan ujian ini menghasilkan larangan berbohong, mencuri, membunuh, serta kewajiban membantu dan mengembangkan bakat.

Namun, kritik tetap bertahan: dalam kasus-kasus sulit — misalnya, bohong putih untuk menyelamatkan nyawa (apakah dibenarkan?) — ujian universalisasi tidak memberikan jawaban yang jelas. Kant dengan terkenal (dan kontroversial) dalam esai “*Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*” (Tentang hak yang diduga untuk berbohong karena kasih kepada sesama) berargumen bahwa bohong tetap salah, bahkan jika untuk menyelamatkan nyawa. Ini menyebabkan skandal: Kant seolah lebih peduli pada konsistensi logis daripada nyawa manusia. Banyak komentator berusaha “menyelamatkan” Kant dengan mengatakan bahwa maksim “bohong untuk menyelamatkan nyawa” *dapat* diuniversalkan tanpa kontradiksi. Tapi Kant sendiri tidak setuju. Ini menunjukkan bahwa prosedur Kant tidak netral — ia membawa asumsi tentang apa yang dianggap “kontradiksi” yang tidak universal.

6. KEADILAN, HAK ASASI, DAN KESETARAAN RADIKAL

Secara sosial-politik, imperatif kategoris menjadi *fondasi filosofis* bagi konsep *hak asasi manusia modern*, *negara hukum* (*Rechtsstaat*), dan *prinsip non-diskriminasi*. Jika saya tidak dapat menghendaki bahwa diskriminasi rasial menjadi hukum universal (karena saya tidak bisa menghendaki bahwa saya didiskriminasi jika ras saya berbeda), maka diskriminasi secara moral adalah salah secara absolut — tidak ada kompromi, tidak ada “pengecualian untuk keadaan khusus.” Inilah yang membuat

Kant sangat berpengaruh dalam deklarasi hak asasi manusia (meskipun secara pribadi Kant rasis terhadap orang Afrika dan penduduk asli Amerika — ironi tragis).

Dalam konsep kesetaraan radikal, tidak ada pengecualian bagi diri sendiri (*no self-exception*). Jika saya menuntut bahwa orang lain tidak berbohong, saya juga tidak boleh berbohong. Jika saya menginginkan bantuan ketika saya membutuhkan, saya juga harus membantu ketika orang lain membutuhkan. Ini adalah universalitas tanpa pandang bulu (*impartiality*) — kebalikan dari nepotisme, favoritisme, atau etika berbasis relasi khusus.

Sedangkan dari sisi hukuman dan retribusi, Kant adalah pendukung teori hukuman retributif (balas yang setimpal), bukan rehabilitatif atau preventif. Dalam *Metaphysik der Sitten*, ia berargumen bahwa penjahat harus dihukum karena ia layak dihukum, bukan untuk membuatnya jera atau memperbaikinya. Prinsip universalisasi: jika saya menghendaki bahwa pencuri tidak dihukum, saya menghendaki bahwa hukum tidak universal. Ini kontroversial, tetapi konsisten dengan formalisme Kantian.

Prosedur universalisasi Kantian diadopsi dalam teori *kontrak sosial* sebagai *original position* (posisi awal) Rawls — di mana para pihak memilih prinsip keadilan di balik *veil of ignorance* (selubung ketidaktahuan). Tanpa mengetahui posisi sosial, kelas, atau bakat mereka, mereka akan memilih prinsip yang adil bagi semua. Ini adalah sekularisasi dari imperatif kategoris.

7. ANTARA HAK UNIVERSAL DAN DILEMA MORAL AI

DI ABAD ke-21, imperatif kategoris menghadapi tantangan baru sekaligus menemukan aplikasi baru.

— Hak asasi manusia dan keadilan global

Dalam debat tentang hak LGBT, hak imigran, hak perempuan, hak anak, argumen universalisabilitas Kantian sangat kuat. Tidak ada yang dapat menghendaki bahwa diskriminasi terhadap kelompok tertentu menjadi hukum universal, karena ia sendiri tidak ingin didiskriminasi jika ia menjadi anggota kelompok itu. Ini adalah fondasi rasional untuk *egalitarianisme* yang tidak bergantung pada agama atau tradisi lokal.

— Etika lingkungan

Apakah alam memiliki hak? Hewan? Ekosistem? Kant menjawab: tidak, karena mereka tidak rasional. Kita hanya memiliki *kewajiban tidak langsung* terhadap hewan: jika kita kejam pada hewan, kita cenderung kejam pada manusia. Banyak etikus lingkungan mengkritik Kant sebagai *spesiesisme* — hanya makhluk rasional yang memiliki martabat. Jika kita menerima pandangan ini, maka kita tidak memiliki kewajiban moral langsung terhadap alam. Ini adalah kelemahan serius etika Kant dalam menjawab krisis ekologis.

— Kecerdasan buatan dan etika algoritma

Jika AI menjadi agen moral (atau semi-agen), apakah mereka tunduk pada imperatif kategoris? Apakah mereka memiliki martabat sebagai tujuan pada

dirinya sendiri? Kant tidak meramalkan AI, tetapi prinsip universalisabilitas dapat diterapkan pada keputusan algoritmik: apakah kita dapat menghendaki bahwa keputusan diskriminatif oleh algoritma menjadi hukum universal? Tidak. Maka algoritma harus dirancang untuk mematuhi prinsip non-diskriminasi dan transparansi.

— Dilema moral dalam kedokteran

Contoh klasik: seorang pasien dengan demensia parah yang tidak dapat membuat keputusan. Apakah memperlakukannya hanya sebagai alat (untuk penelitian) diperbolehkan? Kant akan mengatakan: tidak, karena ia memiliki martabat sebagai manusia, terlepas dari kapasitas rasional aktualnya. Ini menjadi dasar informed consent dalam etika medis.

— Kritik dari perspektif postkolonial

Kant menerapkan universalisme-nya secara selektif. Ia mengkritik kolonialisme Spanyol di Amerika, tetapi mendukung hak kolonial Eropa untuk “membudayakan” orang-orang yang dianggap “belum dewasa.” Dalam *Metaphysik der Sitten*, ia menulis bahwa orang Eropa memiliki hak untuk berdagang di mana pun, dan penduduk asli tidak boleh menolak karena itu adalah “permusuhan” terhadap peradaban. Ini adalah *imperialisme* dalam penyamaran universalisme. Maka, kita harus menggunakan *Sapere aude* terhadap Kant sendiri: berani mengkritik keterbatasan Pencerahan.

KHATIMAH

IMPERATIF kategoris adalah manifestasi kedaulatan rasio dalam ranah praktis. Ia mentransformasi moralitas dari sekadar soal perasaan, tradisi, atau kalkulasi untung-rugi menjadi soal konsistensi intelektual dan integritas eksistensial. Bertindak menurut maksim yang dapat diuniversaliskan berarti mengakui bahwa kita adalah bagian dari komunitas makhluk rasional yang saling menghormati kebebasan satu sama lain. Bagi Kant, kebebasan sejati bukanlah melakukan apa yang kita inginkan (karena itu adalah heteronomi nafsu), melainkan melakukan apa yang diperintahkan oleh akal budi kita melalui hukum moral yang agung dan tak tergoyahkan.

Namun, seperti yang telah kita lihat, formalisme Kant memiliki harga yang mahal. Ia mengabaikan konteks, karakter, emosi, dan relasi; ia gagal memberikan panduan dalam dilema moral yang kompleks; ia mengandaikan konsepsi rasio yang problematis; ia secara implisit bias terhadap maskulinitas, kelas, dan budaya Barat; ia tidak dapat menjawab krisis ekologis dan etika hewan. Kritik Hegel, Schopenhauer, Gilligan, dan postkolonial tidak dapat diabaikan.

Maka, mungkin kita tidak bisa mengambil imperatif kategoris sebagai satu-satunya prinsip moral, seperti yang diinginkan Kant. Ia adalah salah satu instrumen penting dalam kotak alat moral kita — terutama untuk menjamin universalitas dan non-diskriminasi — tetapi harus dilengkapi dengan etika kebajikan, etika perawatan, dan konsekuensialisme yang hati-hati. Sebagaimana kalimat penutup

Kant dalam *Kritik der praktischen Vernunft*: “Dua hal yang memenuhi pikiran dengan kekaguman yang selalu baru dan bertambah: langit berbintang di atasku, dan hukum moral di dalam diriku.” Kita bisa mengagumi keagungan langit dan keagungan hukum moral, tetapi kita juga harus mengakui bahwa hukum moral tidak jatuh dari langit; ia adalah hasil dari pergulatan sejarah, budaya, dan politik — dan oleh karena itu, ia harus terus-menerus dikritik, direvisi, dan diperluas.

13

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit

immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir (Dua hal memenuhi jiwa dengan kekaguman yang selalu baru dan bertambah: langit berbintang di atasku dan hukum moral di dalam diriku)

— Kant, Kritik der praktischen Vernunft

PENDAHULUAN

PERNYATAAN Immanuel Kant dalam penutup *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), “Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir” (Dua hal memenuhi jiwa dengan kekaguman yang selalu baru dan bertambah, semakin sering dan lama perenungan berhenti padanya: langit berbintang di atasku, dan hukum moral di dalam diriku), bukan sekadar ungkapan puitis yang indah. Ia adalah ringkasan telegrafis dari seluruh proyek kritis Kant — sebuah sintesis antara *Kritik der reinen Vernunft* (pengetahuan tentang alam) dan *Kritik der praktischen Vernunft* (moralitas), sekaligus sebuah *epitaf* bagi metafisika tradisional yang digantikan oleh dua pilar baru: sains dan etika otonom.

Secara struktural, kalimat ini merangkum ketegangan ontologis antara dua dunia tempat manusia berpijak: dunia fenomenal (alam semesta material yang tunduk pada hukum kausalitas) dan dunia noumenal (ranah kebebasan moral yang tidak dapat diketahui secara teoretis tetapi dipostulatkan oleh akal praktis). Di sini, Kant memetakan posisi manusia dalam kosmos — sebuah makhluk yang secara fisik tidak berarti (setitik debu di galaksi yang luas) namun secara moral tidak terbatas (karena mampu memberikan hukum universal bagi dirinya sendiri).

Namun, seperti semua sintesis besar, pernyataan ini juga menyembunyikan ketegangan yang tidak pernah sepenuhnya terselesaikan. Apakah dua dunia itu benar-benar kompatibel? Jika alam semesta deterministik, bagaimana mungkin ada kebebasan? Kant menjawab: kebebasan adalah *postulat* akal praktis, bukan objek pengetahuan teoretis. Tapi ini adalah *lompatan iman* rasional — sebuah kompromi yang cemerlang sekaligus rapuh. Hegel akan mengkritik bahwa Kant mempertahankan dualisme yang tidak terdialektikkan: dunia fenomena dan

noumena tetap terpisah tanpa jembatan. Dan Nietzsche akan mengejek “hukum moral di dalam diri” sebagai sisa-sisa teologi Kristen yang disekularisasi — suara Tuhan yang telah mati tetapi tetap bergema dalam hati nurani yang kosong.

Dalam esai ini, kita akan menelusuri makna langit berbintang sebagai simbol dunia fenomenal dan kausalitas, menganalisis hukum moral sebagai manifestasi otonomi dan kebebasan, membedakan dua jenis respons afektif (*Bewunderung* vs *Ehrfurcht*), serta mengkritik dualisme Kantian dari perspektif Hegel, Nietzsche, eksistensialisme, dan ekologi. Kita juga akan menanyakan: apakah pernyataan ini masih relevan di abad ke-21, ketika langit berbintang telah kita polusi dengan cahaya buatan, dan “hukum moral” tampak semakin plural dan tak bersepakat?

1. DER BESTIRNTE HIMMEL ÜBER MIR:

BAGIAN pertama dari maksim Kant, “langit berbintang di atasku” (*der bestirnte Himmel über mir*), merujuk pada objek kajian dalam *Kritik der reinen Vernunft* (1781). Ini adalah *dunia fenomena* — alam semesta material yang dapat kita amati, ukur, dan pahami melalui sains. Langit berbintang adalah representasi paling murni dari hukum alam yang deterministik (kausalitas): bintang-bintang bergerak dalam orbit yang dapat diprediksi, galaksi berputar menurut rumus gravitasi, dan tidak ada ruang untuk kehendak bebas dalam sistem ini.

Langit berbintang berada “di atasku” — ia eksternal, tidak tergantung pada kehendakku, dan ia berlangsung terus bahkan ketika aku mati. Melalui sains (astronomi, fisika) dan pengamatan empiris, manusia menyadari bahwa ia hanyalah titik kecil dalam ruang dan waktu yang tak terhingga. Bumi hanyalah satu planet di antara delapan (atau lebih) di tata surya; tata surya hanyalah satu dari miliaran di galaksi Bima Sakti; galaksi Bima Sakti hanyalah satu dari miliaran galaksi. Secara kuantitatif, manusia adalah *nihil*.

Di hadapan kemegahan kosmos yang begitu luas, eksistensi biologis manusia tampak remeh. Kant menyebut respons ini sebagai *Bewunderung* (kekaguman) — kekaguman intelektual terhadap keteraturan matematis alam semesta. Namun, ia juga mengakui bahwa secara fisik, alam semesta “memusnahkan” pentingnya diri manusia sebagai makhluk hewan yang harus mengembalikan materi tubuhnya ke planet asal setelah durasi hidup yang singkat. *Kita adalah debu bintang* — dalam arti literal dan metafisik.

Apakah langit berbintang benar-benar “di atas” kita secara moral? Bagi Kant, langit adalah *indifferent* — ia tidak peduli pada kebahagiaan atau penderitaan manusia. Gempa bumi, badai matahari, asteroid, dan supernova dapat menghancurkan peradaban tanpa cela. Mengapa kita harus “kagum” pada sesuatu yang acuh tak acuh? Kant menjawab: karena ia teratur secara matematis. Kekaguman tidak ditujukan pada *kebaikan* alam, tetapi pada *keteraturannya* yang menyingkapkan rasio universal. Namun, bagi generasi yang hidup di tengah krisis iklim (akibat ulah manusia, bukan alam), kekaguman pada langit berbintang bisa terasa sebagai pelarian dari tanggung jawab — memandang ke atas sementara bumi terbakar.

2. DAS MORALISCHE GESETZ IN MIR

BAGIAN kedua dari maksim Kant, “hukum moral di dalam diriku” (*das moralische Gesetz in mir*), merujuk pada subjek kajian dalam *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Berbeda dengan langit yang berada “di luar” dan dapat diamati, hukum moral muncul dari dalam sebagai produk akal budi praktis. Ini adalah hukum yang tidak ditentukan oleh dorongan biologis, emosi, atau hukum fisika; ia adalah hukum yang diberikan oleh rasio kepada dirinya sendiri (*Selbstgesetzgebung*).

Jika langit berbintang menunjukkan betapa kecilnya kita secara fisik, hukum moral menunjukkan betapa *agungnya kita secara esensial*. Hukum moral mengangkat martabat manusia keluar dari tatanan mekanis alam semesta menuju ranah *noumena* — ranah di mana manusia memiliki kehendak bebas (*Willkür* dalam arti positif) dan otonomi. Di sini, manusia tidak lagi sekadar “objek” yang digerakkan oleh hukum alam, melainkan “subjek” yang memberikan hukum pada dirinya sendiri. Inilah kebalikan dari heteronomi (dikendalikan dari luar).

Kant menyadari bahwa kita tidak dapat *membuktikan* kebebasan secara teoretis (karena kebebasan bukan objek pengalaman). Tetapi kita harus *mempostulatkannya* sebagai syarat moralitas. Tanpa kebebasan, imperatif kategoris tidak masuk akal. Ini adalah lompatan dari fakta ke postulat — sebuah langkah yang tidak sepenuhnya bebas masalah, tetapi brilian dalam strateginya.

Nietzsche, dalam *Zur Genealogie der Moral*, menuduh bahwa “hukum moral di dalam diri” adalah *internalisasi dari hukum eksternal* — yaitu, moralitas Kristen yang telah diserap sehingga terasa seolah-olah datang dari dalam. Kant, bagi Nietzsche, adalah seorang *teolog yang menyamar*; ia membuang Tuhan tetapi mempertahankan struktur teologis: kewajiban tanpa pemberi kewajiban, dosa tanpa penghakiman, neraka tanpa api. Kritik ini keras, dan tidak sepenuhnya tidak beralasan. Apakah “suara hati nurani” bukan sekadar superego Freudian — internalisasi otoritas orang tua dan masyarakat? Kant akan menjawab bahwa rasio murni menghasilkan hukum moral secara *a priori*, tanpa memerlukan isi empiris. Tetapi apakah rasio murni itu sendiri netral atau sudah terkontaminasi oleh sejarah? Debat ini tidak pernah selesai.

3. BEWUNDERUNG VS EHRFURCHT DAN ESTETIKA YANG SUBLIM

KANT menggunakan dua istilah emosional yang berbeda secara teknis — bukan sekadar sinonim, tetapi dua jenis respons afektif yang mencerminkan dua relasi berbeda dengan objek.

1. *Bewunderung* (Admiration, kekaguman): Ditujukan pada langit berbintang. Ini adalah respons terhadap keindahan, kompleksitas, dan skala kuantitatif alam semesta yang luar biasa besar. Dalam *Kritik der Urteilkraft*, Kant membahas Yang Sublim secara Matematis (*das mathematisch Erhabene*): ketika kita menghadapi sesuatu yang sangat besar (gunung, samudra, langit berbintang), imajinasi kita kewalahan, tetapi rasio kita mampu memahami ide tentang “ketidakterbatasan” — dan dalam kegagalan imajinasi itulah muncul perasaan

sublim. *Bewunderung* adalah campuran antara rasa takut (karena kewalahan) dan rasa senang (karena rasio menang). Ia mengingatkan kita pada keterbatasan fisik, tetapi juga memberi kita kesadaran akan kapasitas rasio untuk melampaui keterbatasan itu.

2. *Ehrfurcht* (Reverence, awe, rasa hormat yang disertai gentar): Ditujukan pada hukum moral. *Ehrfurcht* bukan sekadar “hormat” biasa, tetapi rasa gentar yang muncul dari kesadaran akan tanggung jawab moral yang mutlak (imperatif kategoris). Kant dalam *Grundlegung* mengatakan bahwa *Ehrfurcht* adalah kesadaran akan subordinasi kehendak kita di bawah hukum moral tanpa perantara nafsu. Ini adalah perasaan yang dihasilkan oleh rasio itu sendiri, bukan oleh objek eksternal. *Ehrfurcht* mengandung unsur takut (karena hukum moral menuntut tanpa kompromi, tidak peduli pada konsekuensi) sekaligus *hormat* (karena hukum moral adalah ekspresi dari martabat kita sebagai makhluk rasional). Inilah yang membedakannya dari *Bewunderung*: *Bewunderung* melihat ke luar; *Ehrfurcht* melihat ke dalam.

Apakah *Ehrfurcht* benar-benar murni rasional? Atau ia adalah bentuk kondisioning emosional dari budaya tertentu? Seorang Buddhis mungkin memiliki *Ehrfurcht* terhadap hukum karma; seorang Muslim terhadap syariat; seorang humanis sekuler terhadap deklarasi HAM. Kant mengklaim bahwa *Ehrfurcht* -nya universal, tetapi kenyataan menunjukkan bahwa “rasa hormat” selalu diarahkan pada isi moral yang spesifik secara kultural. Ini adalah masalah partikularisme yang tidak pernah dipecahkan Kant.

4. DUALISME DUA DUNIA DAN KRITIK HEGELIAN

SECARA filosofis, pernyataan Kant ingin menegaskan bahwa manusia adalah warga dari “dua dunia” (*Zwei-Welten-Lehre*):

- ≡ Sebagai *fenomena* (*homo phaenomenon*): manusia tunduk pada hukum alam — lapar, haus, sakit, mati. Tubuhnya adalah objek fisika, otaknya adalah jaringan saraf, perilakunya dapat diprediksi secara statistik.
- ≡ Sebagai *noumena* (*homo noumenon*): manusia adalah agen bebas yang mampu bertindak berlawanan dengan insting demi kewajiban moral. Ia tidak dapat dijelaskan sepenuhnya oleh fisika; ada “sisa” yang lolos dari prediksi.

Kekuatan maksim ini terletak pada pengakuan bahwa pengetahuan tentang alam (sains) dan pengetahuan tentang moral (etika) adalah dua hal yang sama-sama nyata dan mendalam. Sains menjelaskan *apa yang ada* (fakta kosmik, determinisme); etika menjelaskan *apa yang seharusnya dilakukan* (kewajiban moral, kebebasan). Keselarasan antara “di atas” dan “di dalam” menciptakan visi tentang kemanusiaan yang utuh, di mana intelektualitas tidak mengabaikan spiritualitas moral, dan sebaliknya. Manusia tidak hanya menjadi makhluk yang tahu, tetapi juga makhluk yang *bertanggung jawab*.

Dalam *Phänomenologie des Geistes*, Hegel menuduh bahwa dualisme Kantian tidak terselesaikan dan mempertahankan jurang antara subjek dan dunia. Jika dunia

fenomena adalah dunia deterministik, dan dunia noumena adalah dunia kebebasan, lalu bagaimana keduanya berinteraksi? Bukankah tindakan moral terjadi *di dunia*? Apakah hukum moral tidak harus berbuah dalam tindakan fisik? Kant tidak memiliki jawaban yang memuaskan; ia hanya mengatakan bahwa kebebasan adalah “postulat” yang tidak perlu dibuktikan. Hegel menginginkan *identitas* antara yang rasional dan yang nyata (*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*). Bagi Hegel, dualisme Kant adalah keterbatasan pemikiran reflektif yang belum mencapai spekulasi sejati.

Kaum eksistensialisme (Heidegger, Sartre) menuduh Kant masih beroperasi dalam kerangka *metafisika subjek* yang menganggap “aku” sebagai substansi yang terpisah dari dunia. Heidegger, dalam *Sein und Zeit*, mengkritik bahwa *Dasein* tidak pernah menjadi “warga dua dunia”; ia selalu sudah *berada-di-dunia* (*In-der-Welt-sein*). Pemisahan antara fenomena dan noumena adalah abstraksi teoretis yang tidak mencerminkan pengalaman konkret. Sementara itu, Sartre menolak adanya “hukum moral di dalam diri” sebagai bentuk *mauvaise foi* — pelarian dari kebebasan radikal yang menakutkan. Tidak ada hukum universal; hanya ada pilihan individual yang tidak dapat dibenarkan oleh standar eksternal.

5. YANG SUBLIM (DAS ERHABENE) ANTARA LANGIT DAN HUKUM

Dalam kerangka estetika Kantian (*Kritik der Urteilskraft*, 1790), pernyataan ini adalah definisi klasik dari Yang Sublim (*Das Erhabene*) — sebuah konsep yang membedakan Kant dari estetika keindahan (*Schönheit*) yang sederhana.

- *Das mathematisch Erhabene* (Yang sublim secara matematis): diwakili oleh langit berbintang. Ketika kita melihat sesuatu yang begitu besar sehingga melampaui kapasitas imajinasi kita untuk menghadirkan keseluruhannya secara intuitif (misalnya, luasnya alam semesta), kita merasa *kewalahan* — tetapi pada saat yang sama, kita sadar bahwa rasio kita mampu *memikirkan* konsep “tak terhingga” yang tidak dapat diindra. Kegagalan imajinasi ini justru menghasilkan perasaan *Bewunderung*. Ini adalah *kemenangan rasio* atas indera.
- *Das dynamisch Erhabene* (Yang sublim secara dinamis): diwakili oleh *hukum moral*. Ketika kita menghadapi kekuatan alam yang dahsyat (badai, gunung meletus, lautan bergelora), kita secara fisik terancam dan takut. Namun, jika kita dalam posisi aman, kita dapat merasakan kekaguman: kita sadar bahwa meskipun alam dapat menghancurkan tubuh kita, ia tidak dapat menghancurkan *prinsip moral* yang kita pegang. Seorang yang teguh pada kebenaran lebih kuat dari gempa bumi. Ini adalah *kemenangan moral* atas kekuatan fisik.

Dalam konteks ini, langit berbintang dan hukum moral adalah dua wajah dari Yang Sublim: yang satu menunjukkan keunggulan rasio teoretis, yang lain menunjukkan keunggulan rasio praktis. Keduanya membangkitkan perasaan bahwa martabat manusia tidak dapat direduksi menjadi materi.

Apakah “kemenangan moral” atas alam tidak membawa pada sikap eksploitatif? Jika alam hanya panggung di mana drama moral manusia berlangsung, maka alam

tidak memiliki nilai intrinsik; ia hanya latar belakang. Inilah yang kemudian dikritik oleh etika lingkungan (Arne Næss, *deep ecology*): manusia Barat, yang diwarisi dari dualisme Kantian, merasa berhak menguasai alam karena “hukum moral di dalam diri” lebih penting daripada “langit di atas”. Padahal, manusia adalah bagian dari alam, bukan penontonnya.

6. ANTARA POLUSI CAHAYA DAN POLUSI MORAL

DI ABAD ke-21, pernyataan Kant terasa aneh sekaligus mendesak.

- **Polusi cahaya**

Di kota-kota besar, kita tidak lagi melihat langit berbintang. Cahaya buatan (lampu jalan, gedung pencakar langit, iklan LED) telah menghilangkan kegelapan yang diperlukan untuk mengamati bintang. “Langit berbintang di atasku” menjadi frasa nostalgia; kebanyakan anak muda tidak pernah mengalami kekaguman kosmis seperti Kant di Königsberg. Ini adalah kerugian spiritual dari modernisasi. Gerakan *dark sky* (melindungi langit malam dari polusi cahaya) adalah upaya untuk mengembalikan pengalaman sublim ini.

- **Polusi moral**

“Hukum moral di dalam diriku” juga mengalami krisis. Di era relativisme moral dan post-truth, tidak ada konsensus tentang apa yang menjadi “hukum moral universal.” Hak asasi manusia (yang sangat Kantian) ditantang oleh otoritarianisme dan nasionalisme. Klaim bahwa rasio dapat memproduksi hukum moral universal terasa naif setelah Auschwitz, setelah kolonialisme, setelah penemuan bahwa rasio dapat digunakan untuk membenarkan kekejaman (lihat Himmler yang “rasional” dalam mengorganisasi Holocaust). Theodor Adorno mengatakan: “Setelah Auschwitz, tidak ada puisi” — dan kita bisa menambahkan: tidak ada imperatif kategoris yang tidak curiga.

Penelitian tentang *moral psychology* (Joshua Greene, Jonathan Haidt) menunjukkan bahwa keputusan moral sering kali didasarkan pada intuisi emosional, bukan penalaran rasional universal. “Hukum moral di dalam diri” mungkin adalah rasionalisasi setelah fakta (*post-hoc rationalization*) dari dorongan evolusioner yang tidak disadari. Kant akan menjawab bahwa intuisi emosional bukanlah fondasi moralitas, dan bahwa kita harus *mengoreksi* intuisi kita dengan rasio. Tetapi penelitian menunjukkan bahwa rasio sendiri bias oleh emosi. Maka, proyek Kant menghadapi tantangan empiris yang serius.

Meskipun demikian, dalam debat tentang hak asasi manusia, keadilan global, dan anti-diskriminasi, kerangka Kantian tetap kuat. Ketika kita berkata “tidak ada yang boleh diperlakukan hanya sebagai alat,” kita sedang menggemakan Kant. Ketika kita menolak relativisme moral dengan mengatakan “ada kebenaran universal tentang penderitaan manusia,” kita sedang meminjam dari Kant. Mungkin pernyataan tentang “langit berbintang” dan “hukum moral” adalah *manifesto humanisme sekuler* yang paling elegan: kita kecil, tetapi kita agung; kita fana, tetapi kita bermartabat.

KHATIMAH

MAKSIM Kant ini adalah sebuah *proklamasi kemandirian jiwa manusia* di tengah alam semesta yang acuh tak acuh. Dengan menyeimbangkan “langit berbintang” dan “hukum moral,” Kant menawarkan sebuah filsafat yang menghargai kehebatan kosmos tanpa merendahkan nilai kemanusiaan. Ia mengajarkan bahwa pencarian kebenaran sejati harus diarahkan ke dua arah: ke luar menuju sains (untuk memahami alam) dan ke dalam menuju etika (untuk memahami kewajiban). Hidup yang bermakna adalah hidup yang menyadari keterbatasan fisiknya di bawah luasnya cakrawala, namun sekaligus menyadari *kekuatan tak terbatas dari kehendak baik* yang berdaulat.

Namun, seperti yang telah kita lihat, dualisme Kant tidak bebas dari masalah: ia memisahkan apa yang sebenarnya menyatu (manusia adalah makhluk fisik sekaligus moral, dan kedua dimensi itu berinteraksi secara rumit); ia mengandalkan postulat kebebasan yang tidak dapat dibuktikan; ia mengabaikan dimensi sosial, historis, dan material dari moralitas; ia telah digunakan (dan disalahgunakan) untuk membenarkan sikap eksploitatif terhadap alam. Hegel, Nietzsche, Heidegger, dan ekologi mendalam telah memberikan kritik yang tidak bisa diabaikan.

Maka, kita mungkin perlu membaca pernyataan Kant ini sebagai cita-cita, bukan sebagai deskripsi — sebuah regulasi bagi tindakan kita, bukan laporan tentang realitas ontologis. Ketika kita memandang langit berbintang, marilah kita kagum, tetapi jangan lupa bahwa polusi cahaya adalah tanggung jawab kita; ketika kita mendengarkan hukum moral di dalam diri, marilah kita hormat, tetapi jangan lupa bahwa hukum itu harus terus-menerus dikritik, direvisi, dan diperluas agar tidak menjadi kedok bagi kuasa. Dan mungkin, di abad ke-21, kita perlu menambahkan hal ketiga yang memenuhi jiwa dengan kekaguman: *bumi yang rapuh di bawah kaki kita* — sebuah planet yang unik di alam semesta yang sejauh ini kita tahu, satu-satunya tempat di mana langit berbintang dan hukum moral dapat muncul bersama-sama. Menjaganya adalah kewajiban yang tidak kurang sucinya daripada kedua imperatif Kantian.



Die Moralphilosophie ist die Wissenschaft von den Grenzen der praktischen Vernunft

(Filsafat moral adalah ilmu tentang batas-batas akal budi praktis)

— Kant

PENDAHULUAN

DALAM tradisi filsafat Kantian, kata “Kritik” tidak dipahami sebagai penyangkalan atau penolakan terhadap kemampuan akal, melainkan sebagai sebuah penyelidikan terhadap batas-batas (*Grenzen*) dan keabsahan suatu fakultas. Kant tidak “menghancurkan” metafisika; ia membatasinya agar sains dan moralitas dapat memiliki fondasi yang kokoh. Pernyataan bahwa “Die Moralphilosophie ist die Wissenschaft von den Grenzen der praktischen Vernunft” (Filsafat moral adalah ilmu tentang batas-batas akal budi praktis) merefleksikan inti dari upaya Kant dalam *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) dan bagian-bagian moral dari *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

Jika akal budi teoretis (*theoretische Vernunft*) dibatasi oleh ruang dan waktu serta kategori-kategori dalam memahami fenomena (ia tidak bisa mengetahui *Ding an sich*), maka *akal budi praktis* — kapasitas untuk bertindak dan menentukan kehendak berdasarkan prinsip — juga memiliki batas-batasnya sendiri. Filsafat moral, dalam konteks ini, berperan sebagai “kartografi” yang memisahkan antara apa yang secara moral sah (*rechtmäßig*) dan apa yang sekadar dorongan empiris, antara otonomi dan heteronomi, antara wilayah kebebasan dan wilayah alam.

Namun, pernyataan ini juga memicu pertanyaan-pertanyaan kritis. Apakah “ilmu tentang batas” tidak berisiko menjadi formalisme yang mandul? Apakah dengan terlalu fokus pada batas, filsafat moral Kant tidak mengabaikan isi konkret dari kehidupan moral — seperti kebahagiaan, hubungan, dan keberanian untuk melampaui aturan? Bukankah Hegel dan para filsuf sesudahnya menuduh bahwa “ilmu tentang batas” justru menjadikan moralitas sebagai *prosedur tanpa substansi*? Dan di era kontemporer, apakah kita masih membutuhkan “ilmu tentang batas” di tengah pluralisme nilai dan tekanan untuk mengambil keputusan cepat?

Dalam esai ini, kita akan menelusuri apa yang dimaksud Kant dengan “batas akal budi praktis”, menganalisis demarkasi antara kecenderungan dan kewajiban, antara otonomi dan heteronomi, antara dunia fenomena dan noumena, serta menjelaskan mengapa bagi Kant, mengenali batas adalah syarat kebebasan, bukan pengekanan. Kita juga akan mengkritik proyek ini dari perspektif Hegel, Nietzsche,

dan etika kebajikan, serta menunjukkan relevansinya untuk debat kontemporer tentang hak asasi manusia, pluralisme, dan etika profesi.

1. AKAL BUDI PRAKTIS

AKAL budi praktis adalah fakultas yang memandu tindakan manusia berdasarkan *prinsip-prinsip rasional*. Kant menegaskan bahwa manusia adalah makhluk hibrida: kita memiliki *sensibilitas* (dorongan, insting, nafsu, keinginan, hasrat) dan *rasionalitas* (kemampuan untuk memberikan hukum pada diri sendiri). Filsafat moral sebagai ilmu tentang batas dimulai dengan *demarkasi pertama*: pemisahan antara tindakan yang didorong oleh *Neigungen* (kecenderungan/hasrat) dan tindakan yang didorong oleh *Pflicht* (kewajiban).

Nilai moral sebuah tindakan tidak terletak pada konsekuensinya, juga tidak pada perasaan senang yang menyertainya. Bahkan tindakan yang secara lahiriah sesuai dengan kewajiban (misalnya, jujur atau membantu) belum tentu memiliki nilai moral jika motifnya adalah kecenderungan (misalnya, “saya jujur karena takut dicemooh” atau “saya membantu karena senang melihat orang tersenyum”). Nilai moral hanya ada jika tindakan dilakukan karena kewajiban — yaitu, karena menghormati hukum moral itu sendiri, terlepas dari kecenderungan.

Filsafat moral sebagai “ilmu tentang batas” mengajarkan bahwa moralitas berhenti ketika seseorang bertindak semata-mata demi pemuasan keinginan pribadi. Batas ini sangat krusial karena ia melindungi moralitas dari reduksi menjadi psikologi empiris atau kalkulus untung-rugi. Tanpa batas ini, “kewajiban” akan larut ke dalam “preferensi,” dan tidak ada yang tersisa untuk mengkritik tindakan jahat yang dilakukan dengan penuh kesenangan.

Apakah pemisahan yang terlalu tajam antara kecenderungan dan kewajiban tidak mengasingkan manusia dari dirinya sendiri? Seorang ibu yang merawat anaknya dengan cinta — apakah tindakannya tidak memiliki nilai moral karena ia *senang* merawat? Kant akan menjawab: jika ia merawat semata-mata karena cinta (kecenderungan alamiah), tindakannya memang “sesuai kewajiban” tetapi tidak memiliki nilai moral sejati; nilai moral muncul jika ia merawat *meskipun* sedang lelah, marah, atau tidak ingin merawat, tetapi tetap melakukannya *karena* itu kewajibannya. Konsekuensi logisnya: semakin berat perjuangan melawan kecenderungan, semakin tinggi nilai moral. Ini mengarah pada pandangan yang kelam tentang moralitas: tindakan moral terbaik adalah yang paling tidak menyenangkan. Banyak kritik feminis (Gilligan, Noddings) melihat ini sebagai patologi maskulin — mengidolakan keterpisahan dan konflik, bukan perawatan yang spontan.

2. BATAS OTONOMI

FILSAFAT moral menetapkan batas kedua yang lebih fundamental: antara *Otonomi* (kehendak yang memberikan hukum pada dirinya sendiri) dan *Heteronomi*

(kehendak yang digerakkan oleh faktor luar seperti otoritas, tradisi, konsekuensi, atau hasrat).

Ilmu tentang batas ini menunjukkan bahwa akal budi praktis tidak boleh melampaui batas otonominya — yaitu, ia tidak boleh mencari hukum moral di luar dirinya sendiri. Jika akal budi membiarkan dirinya didikte oleh tujuan akhir (teleologi, seperti kebahagiaan atau “kebaikan bersama”), maka ia telah kehilangan kemurniannya dan menjadi heteronom. Juga, jika ia menerima hukum dari Tuhan, negara, atau tradisi tanpa ujian rasio kritis, ia heteronom. Hanya hukum yang diberikan oleh akal budi itu sendiri (*Selbstgesetzgebung*) yang memiliki otoritas moral.

Batas-batas akal budi praktis bersifat formal, bukan material. Ia tidak memberikan daftar “apa” yang harus dilakukan (materi), melainkan “bagaimana” kita harus menguji prinsip tindakan kita (bentuk). Inilah yang membuatnya universal: imperatif kategoris tidak mengatakan “jangan berbohong” sebagai isi; ia mengatakan “bertindaklah hanya menurut maksim yang dapat kau kehendaki sebagai hukum universal.” Batas inilah yang menjamin kebebasan manusia: kita bebas justru karena kita mampu membatasi diri kita dalam hukum yang kita buat sendiri melalui rasio. Tanpa batas, kita akan menjadi budak hasrat, otoritas, atau nasib.

Hegel menuduh bahwa formalisme Kant adalah “kekosongan” karena ia tidak dapat menghasilkan isi moral tanpa menyelundupkan asumsi substantif. Schopenhauer mengejek bahwa imperatif kategoris adalah “kedok yang sangat pintar” untuk moralitas Kristen yang sudah ada. Dan Nietzsche akan mengatakan bahwa “memberi hukum pada diri sendiri” adalah kesombongan: yang sebenarnya terjadi adalah internalisasi norma-norma sosial yang kemudian dirasakan sebagai suara hati. Batas otonomi, bagi Nietzsche, adalah batas *kesadaran palsu*.

3. BATAS DUNIA FENOMENAL DAN NOUMENAL

SALAH satu kontribusi paling mendalam — dan paling kontroversial — dari filsafat moral Kant adalah penetapan batas antara *dunia fenomena* (alam semesta yang deterministik, terikat hukum kausalitas) dan *dunia noumena* (alam kebebasan yang tidak dapat diketahui secara teoretis tetapi harus dipostulatkan secara praktis).

Sebagai makhluk fisik, kita tunduk pada hukum alam (biologi, fisika, kimia). Tindakan kita dapat dijelaskan oleh ilmu saraf, psikologi, dan sosiologi. Namun, filsafat moral menunjukkan bahwa akal budi praktis memiliki akses ke batas yang lebih tinggi, yaitu kebebasan (*Freiheit*). Tanpa kebebasan, tidak ada tanggung jawab; tanpa tanggung jawab, tidak ada moralitas. Maka, meskipun kita tidak bisa *membuktikan* kebebasan secara teoretis (karena kebebasan melampaui batas pengalaman), kita *harus* mempostulatkannya sebagai syarat kemungkinan moralitas.

Batas akal budi praktis — yaitu, ketidakmampuannya untuk *mengetahui* kebebasan — justru mengamankan ruang bagi kebebasan. Jika akal budi teoretis

bisa mengetahui kebebasan, ia akan menjadi objek pengetahuan deterministik, dan kebebasan akan hilang. Maka, “ilmu tentang batas” di sini berarti mengetahui apa yang tidak dapat diketahui dan membiarkannya tetap terbuka sebagai postulat. Inilah yang disebut Kant sebagai *primacy of practical reason*: akal praktis lebih tinggi dari akal teoretis dalam hal kepentingan moral.

Hegel dan Marx menuduh bahwa “postulat kebebasan” adalah pelarian ke dunia lain yang tidak dapat diverifikasi. Jika kebebasan tidak dapat dibuktikan, mengapa kita harus mempercayainya? Kant menjawab: karena kita *mengalami* diri kita sebagai bebas dalam tindakan moral — perasaan “aku bisa saja melakukan sebaliknya” adalah fakta kesadaran moral. Tapi psikologi eksperimental (Libet, Wegner) menunjukkan bahwa ilusi kebebasan mungkin adalah epifenomena. Maka, postulat Kant tetap menjadi lompatan iman — sebuah keputusan eksistensial, bukan kesimpulan rasional.

4. KETERBATASAN MANUSIA SEBAGAI MAKHLUK RASIONAL YANG TAK SEMPURNA

KANT membedakan antara “Kehendak Suci” (*heiliger Wille*) — kehendak yang secara otomatis selaras dengan hukum moral (hanya milik Tuhan atau makhluk sempurna) — dan kehendak manusia. Bagi makhluk sempurna, tidak ada kewajiban karena tidak ada konflik antara hasrat dan kewajiban. Moralitas tidak diperlukan di surga.

Bagi manusia, yang memiliki sensibilitas dan rasio yang sering berkonflik, hukum moral muncul dalam bentuk Imperatif (perintah). “Kamu harus” (*du sollst*) adalah bukti bahwa kita belum sempurna; kita memerlukan perintah karena kita cenderung melanggarnya. Filsafat moral sebagai ilmu tentang batas menetapkan sejauh mana akal budi dapat memerintah kehendak di tengah gangguan sensorik manusia. Batas ini bersifat normatif: ia tidak mendeskripsikan apa yang manusia lakukan, tetapi apa yang mereka *harus* lakukan.

Dengan menekankan perintah dan kewajiban, Kant mengabaikan dimensi keutamaan (*virtue*) dan kebijaksanaan praktis (*phronesis*) yang tidak dapat direduksi menjadi kepatuhan pada aturan. Seseorang dapat mematuhi semua aturan tanpa menjadi baik secara moral dalam arti yang lebih dalam — tanpa belas kasih, tanpa kebijaksanaan, tanpa spontanitas kebaikan. Etika kebajikan (MacIntyre, Nussbaum) melihat ini sebagai kegagalan mendasar: moralitas bukan hanya tentang *tidak melanggar batas*, tetapi tentang membentuk karakter sehingga kita secara spontan menginginkan yang benar.

5. METAFISIKA KESUSILAAN SEBAGAI ILMU A PRIORI

DENGAN menyebut filsafat moral sebagai “ilmu” (*Wissenschaft*), Kant menekankan bahwa ia harus bersifat *sistematis* dan memiliki *kepastian a priori* — tidak bergantung pada eksperimen, survei, atau statistik tentang apa yang orang percaya. Inilah yang membedakannya dari antropologi moral (studi empiris tentang moralitas manusia).

Filsafat moral “membersihkan” segala sesuatu yang bersifat empiris (seperti perasaan senang, simpati, atau tradisi) dari hukum moral. Ia menetapkan batas yang sangat ketat agar moralitas tidak tercemar oleh *relativisme psikologis*. Jika moralitas tergantung pada perasaan mayoritas, maka tidak ada yang salah secara absolut; perbudakan bisa dianggap benar jika mayoritas menyetujuinya. Batas ini melindungi kebenaran moral dari tirani opini.

Meskipun antropologi mempelajari bagaimana manusia *sebenarnya* bertindak (*was geschieht*), filsafat moral mempelajari bagaimana manusia *seharusnya* bertindak (*was geschehen soll*) berdasarkan batas-batas rasio murni. Namun, kritikus seperti Marx dan para filsuf pragmatis (Dewey) menuduh bahwa pemisahan yang terlalu tajam ini mengaburkan fakta bahwa *norma tidak dapat dipisahkan dari praktik sosial*. “Seharusnya” muncul dari “adalah” — dari konflik dan negosiasi historis. Kant seolah membangun moralitas di atas awan, tanpa kaki membumi.

6. KRITIK TERHADAP “ILMU TENTANG BATAS” DALAM SEJARAH PASCA-KANTIAN

SEPERTI telah disinggung, proyek Kant menuai kritik keras dari berbagai aliran. Dalam *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hegel mengkritik moralitas Kantian (*Moralität*) sebagai abstrak dan kosong. Ilmu tentang batas tidak dapat melampaui *subjektivitas tak terbatas* — setiap individu dapat mengklaim bahwa maksimnya dapat diuniversalkan, tetapi hasilnya bisa sangat berbeda. Hegel menginginkan etika substansial (*Sittlichkeit*) yang terwujud dalam institusi keluarga, masyarakat sipil, dan negara. Batas bukanlah sesuatu yang ditemukan oleh akal individu, tetapi sesuatu yang dihayati dalam praktik sosial.

Dalam *Jenseits von Gut und Böse*, Nietzsche menolak keseluruhan kerangka “ilmu tentang batas” sebagai *insting herd mentality* yang menyamar sebagai rasio. Moralitas adalah ekspresi dari kehendak untuk berkuasa; “batas” adalah alat kelompok lemah untuk membatasi yang kuat. Kant, bagi Nietzsche, adalah seorang *dekaden* yang takut pada nafsu dan kehidupan.

Jika “batas” adalah sesuatu yang diberikan oleh rasio universal, lalu di mana kebebasan individu yang sesungguhnya? Sartre mengatakan bahwa manusia “dikutuk untuk bebas” — tidak ada batas a priori; setiap individu harus menciptakan nilainya sendiri. Camus menolak imperatif kategoris karena ia mengabaikan *absurditas*: tidak ada hukum moral universal di alam semesta yang acuh tak acuh.

“Ilmu tentang batas” adalah metanarasi — klaim universal yang menyembunyikan kekuasaan dan pengecualian. Batas yang ditetapkan Kant antara rasional dan irasional, antara otonom dan heteronom, antara moral dan amoral, adalah *kekerasan konseptual* yang mengucilkan suara-suara yang tidak sesuai.

7. MENGAPA KITA MASIH MEMBUTUHKAN “ILMU TENTANG BATAS”

MESKIPUN kritik-kritik di atas kuat dan tidak dapat diabaikan, pernyataan Kant tentang filsafat moral sebagai ilmu tentang batas tetap memiliki *relevansi tak*

tergantikan di abad ke-21. Dalam debat tentang hak asasi manusia, kita sering menghadapi klaim relativisme budaya: “budaya kami berbeda, jadi standar universal tidak berlaku.” Ilmu tentang batas mengajarkan bahwa ada batas yang tidak boleh dilampaui: penyiksaan, perbudakan, genosida, diskriminasi rasial, penindasan perempuan. Batas-batas ini bukan karena tradisi atau kesepakatan, tetapi karena *kontradiksi dalam kehendak*: jika saya menghendaki diskriminasi menjadi hukum universal, saya juga menghendaki bahwa saya didiskriminasi jika posisi saya terbalik — dan saya tidak dapat menghendaki itu secara rasional. Ini adalah inti dari argumen Kantian yang masih dipakai dalam pengadilan internasional.

Di dunia yang semakin plural, “ilmu tentang batas” tidak berarti memaksakan satu pandangan hidup, tetapi *membatasi klaim absolut*. Saya bebas menjalankan agama saya, tetapi tidak bebas memaksakannya pada orang lain. Batas kebebasan saya adalah kebebasan orang lain. Ini adalah prinsip universal yang tidak relativistik. Tanpa “ilmu tentang batas”, pluralisme jatuh ke dalam relativisme, dan relativisme tidak dapat membela siapa pun dari tirani.

Dalam kedokteran, hukum, bisnis, dan jurnalistik, “kode etik” adalah sistem batas: Anda tidak boleh melakukan X meskipun menguntungkan, karena X melanggar martabat manusia. Kode etik sering kali merupakan sekularisasi dari imperatif kategoris: perlakukan pasien, klien, atau publik sebagai tujuan, bukan hanya alat.

Dalam bioetika (kloning, rekayasa genetika, AI), kita perlu “ilmu tentang batas” untuk menentukan apa yang tidak boleh dilakukan meskipun secara teknis mungkin. Kemampuan teknis (*Machbarkeit*) tidak membenarkan tindakan; diperlukan penilaian moral tentang batas. Kant mengingatkan bahwa sains memberi tahu kita *apa yang dapat kita lakukan*, tetapi filsafat moral memberi tahu kita *apa yang harus kita lakukan* dan *apa yang tidak boleh kita lakukan*.

Ilmu tentang batas adalah *obat terhadap fanatisme* — keyakinan bahwa seseorang memiliki akses penuh ke kebenaran absolut dan berhak memaksakannya pada orang lain. Kant mengingatkan bahwa akal budi praktis punya batas; kita tidak pernah bisa tahu dengan kepastian mutlak apakah maksim kita adalah hukum universal. Kerendahan hati epistemik ini adalah prasyarat demokrasi dan dialog.

KHATIMAH

BAGI KANT, mendefinisikan “batas-batas” akal budi praktis bukan berarti mempersempit ruang gerak manusia, melainkan *mengamankan ruang bagi Kebebasan dan Martabat*. Tanpa batas-batas ini, manusia akan terjebak dalam *anarki nafsu* (semua tindakan dibenarkan asalkan menguntungkan) atau *perbudakan mekanis alam* (determinisme total yang menghilangkan tanggung jawab). Batas adalah *kondisi kemungkinan* moralitas, bukan pengekangan.

Melalui ilmu tentang batas ini, filsafat moral memberikan arah yang jelas: bahwa martabat manusia terletak pada kemampuannya untuk *mengenali hukum moral di dalam dirinya* dan *membatasi tindakannya* agar selaras dengan hukum tersebut —

bukan karena takut hukuman, tetapi karena hormat pada rasio. Dengan demikian, filsafat moral adalah ilmu yang memastikan bahwa akal budi tetap setia pada fungsi tertingginya, yaitu sebagai *pemberi hukum bagi makhluk bebas yang bertanggung jawab*.

Namun, seperti yang telah kita lihat, “ilmu tentang batas” tidak boleh menjadi *dogmatisme baru* yang mengklaim memiliki akses final ke batas-batas yang benar. Batas dapat berubah seiring dengan perubahan kondisi historis dan sosial; apa yang tidak dapat diuniversalkan di abad ke-18 mungkin dapat diuniversalkan di abad ke-21 (misalnya, hak perempuan untuk memilih). Proyek Kant harus dipahami sebagai *tugas yang terus-menerus*, bukan warisan yang sudah selesai. Kita harus terus memetakan ulang batas antara yang dapat diuniversalkan dan yang tidak, antara otonomi dan heteronomi, antara kebebasan dan determinasi — dengan kerendahan hati bahwa kita sendiri mungkin keliru. Inilah inti dari *Sapere aude* yang diterapkan pada filsafat moral itu sendiri: berani menggunakan akal budi sendiri untuk mengkritik bahkan akal budi itu sendiri.

Dalam dunia yang terus berubah, “ilmu tentang batas” tetap menjadi salah satu instrumen paling penting untuk mencegah tirani mayoritas, fanatisme ideologis, dan nihilisme moral. Ia tidak memberi kita semua jawaban, tetapi ia memberi kita *pertanyaan yang benar* — dan terkadang, itulah yang paling kita butuhkan.

Was mich nicht umbringt, macht mich stärker

(Apa yang tidak membunuhku membuatku lebih kuat)

— Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*

PENDAHULUAN

Aforisme “Was mich nicht umbringt, macht mich stärker” (Apa yang tidak membunuhku, membuatku lebih kuat) muncul dalam karya Friedrich Nietzsche (1844–1900) tahun 1889, *Götzen-Dämmerung* (*Senjakala Berhala*), pada bagian “Sprichwörter und Pfeile” (Pepatah dan Anak Panah) nomor 8. Meskipun sering kali direduksi menjadi slogan motivasi populer — menghiasi poster gym, kutipan Instagram, dan pidato penyemangat korporat — secara filosofis pernyataan ini merupakan *kristalisasi radikal* dari pandangan Nietzsche tentang fisiologi kehendak, transvaluasi nilai, dan afirmasi tanpa syarat terhadap kehidupan (*dionysische Bejahung*). Maksim ini menantang moralitas tradisional (Kristen, Platonik, Utilitarian) yang memandang penderitaan sebagai kutukan, kegagalan, atau kejahatan yang harus diminimalisasi. Sebaliknya, ia memosisikan penderitaan sebagai *katalisator esensial* bagi pertumbuhan eksistensial, sebagai “alat pahat” yang membentuk jiwa yang lebih kuat.

Namun, di sinilah ketegangan mulai muncul. Apakah semua penderitaan membuat kita lebih kuat? Apakah trauma, kekerasan, dan kehilangan tidak seringkali justru *menghancurkan* orang secara permanen — menyebabkan PTSD, depresi, bunuh diri? Apakah maksim ini tidak berbahaya jika diterapkan secara buta, misalnya untuk membenarkan kekerasan terhadap anak (“supaya dia kuat”) atau untuk menyalahkan korban (“kamu tidak cukup kuat jika kamu hancur oleh pengalaman itu”)? Nietzsche sendiri, yang hidup dengan sakit parah (migrain kronis, gangguan pencernaan, hampir buta) dan akhirnya mengalami keruntuhan mental total pada tahun 1889 (ia menghabiskan 11 tahun terakhir hidupnya dalam kondisi katatonik), adalah *contoh ironis* dari batasan maksim ini: penyakit yang tidak membunuhnya (sampai akhirnya membunuhnya?) justru membuatnya semakin produktif selama satu dekade, tetapi pada akhirnya ia tetap *dibunuh* oleh penyakitnya dalam arti kehancuran akal budi. Apakah Nietzsche sendiri “lebih kuat” setelah semua penderitaan? Atau apakah penderitaan yang akumulatif justru menghancurkannya?

Dalam esai ini, kita akan menelusuri makna filosofis maksim dalam kerangka *Wille zur Macht* (kehendak untuk berkuasa), konsep *Selbstüberwindung* (melampaui diri), *Amor Fati* (cinta takdir), serta kritik Nietzsche terhadap dekadensi dan *ressentiment*. Kita juga akan mengkritik maksim ini dari perspektif psikologi trauma, etika kedokteran, dan filsafat sosial (apakah ia hanya cocok untuk tipe kepribadian tertentu? Apakah ia mengabaikan solidaritas dan perawatan?). Akhirnya, kita akan menilai relevansinya di abad ke-21 — di tengah budaya *resilience* yang sering disalahgunakan untuk membebaskan negara dan korporasi dari tanggung jawab melindungi warganya.

1. ONTOLOGI KEHENDAK UNTUK BERKUASA (*WILLE ZUR MACHT*)

UNTUK memahami maksim Nietzsche secara mendalam, kita harus menempatkannya dalam kerangka *Wille zur Macht* — konsep yang paling kontroversial sekaligus paling sentral dalam filsafat Nietzsche (meskipun ia tidak pernah menyelesaikan sistemnya). Bagi Nietzsche, hidup (*Leben*) bukan sekadar upaya untuk bertahan hidup (*Selbsterhaltung*) — karena bertahan hidup adalah naluri yang malas dan reaktif. Hidup adalah upaya untuk *berekspansi, menguasai, menjadi lebih*, untuk mengatasi diri sendiri (*Selbstüberwindung*). Darwin salah: alam tidak didorong oleh keinginan untuk hidup, tetapi oleh keinginan untuk *kekuasaan* — yaitu, untuk melepaskan kekuatan, untuk tumbuh, untuk menaklukkan hambatan.

Kekuatan (*Macht*) hanya dapat dirasakan dan ditingkatkan melalui adanya hambatan (*Widerstand*). Sesuatu yang “tidak membunuh” — yakni hambatan, trauma, kegagalan, atau penderitaan yang belum mencapai ambang destruksi total — berfungsi sebagai perlawanan yang memaksa organisme (baik secara biologis maupun psikologis) untuk mengintegrasikan kekuatan baru. Tidak ada pertumbuhan tanpa resistensi. Otot yang tidak pernah diangkat akan atrofi; jiwa yang tidak pernah dihadapkan pada kesulitan akan menjadi lunak, rapuh, dan tidak berdaya menghadapi badai kecil. Nietzsche memuji “sekolah peperangan kehidupan” (*Kriegsschule des Lebens*) sebagai satu-satunya institusi yang benar-benar membentuk karakter.

Kekuatan yang dimaksud Nietzsche bukanlah kekuatan statis — seperti batu yang keras tetapi tidak bisa berubah. Ia adalah kemampuan untuk “mencerna” (*verdauen*) pengalaman pahit, untuk menyerap racun dan mengubahnya menjadi energi kreatif. Sama seperti tubuh yang sehat dapat mengubah makanan menjadi jaringan, dan bahkan mengubah racun dalam dosis kecil menjadi stimulan, demikian pula jiwa yang kuat dapat mengubah penghinaan, kegagalan, dan penderitaan menjadi bahan bakar untuk penciptaan nilai-nilai baru. Inilah yang membedakan “manusia unggul” (*Übermensch*) dari “manusia terakhir” (*letzter Mensch*): yang terakhir menginginkan kenyamanan dan keamanan; yang pertama menginginkan *bahaya, ketegangan, dan pertumbuhan*.

Kritik terhadap ontologi ini: Apakah benar bahwa semua kehidupan didorong oleh kehendak untuk berkuasa? Nietzsche tidak pernah memberikan bukti

empiris; ia lebih memberikan interpretasi. Banyak biolog (misalnya, Peter Singer) berargumen bahwa altruisme dan kerja sama juga merupakan naluri evolusioner yang tidak dapat direduksi ke “keinginan untuk berkuasa.” Juga, apakah keinginan untuk *mati* (bunuh diri, perilaku self-destructive) dapat dijelaskan oleh *Wille zur Macht*? Nietzsche mungkin menjawab bahwa bunuh diri adalah bentuk terakhir dari kekuasaan — kontrol mutlak atas kematian. Namun, ini terasa seperti *ad hoc*. Lebih jauh, konsep *Wille zur Macht* telah dikritik sebagai romantisasi kekerasan dan justifikasi imperialisme (dengan mudah disalahgunakan oleh Nazi — meskipun Nietzsche sendiri anti-antisemit dan anti-nasionalis). Maka, kita harus membaca maksim ini dengan hati-hati, tidak sebagai hukum universal, tetapi sebagai perspektif yang berguna bagi tipe psikologis tertentu.

2. DIALEKTIKA PENGHANCURAN DAN PENCIPTAAN DIRI

Maksim “apa yang tidak membunuhku membuatku lebih kuat” berakar pada proses yang Nietzsche sebut *Selbstüberwindung* — melampaui diri sendiri. Ini bukan proses yang nyaman; ia adalah *kekerasan terhadap diri sendiri* yang dilakukan demi pertumbuhan. Penderitaan yang tidak menghancurkan subjek secara fisik memaksa subjek untuk *meninggalkan bentuk dirinya yang lama dan lemah*. Kulit ular yang lama harus mengelupas agar yang baru bisa tumbuh; kepompong harus dihancurkan agar kupu-kupu bisa keluar; dan manusia harus membiarkan sebagian dari dirinya — keyakinan lamanya, identitas lamanya, kenyamanan lamanya — mati agar ia dapat hidup lebih kuat.

Agar menjadi “lebih kuat,” bagian dari diri yang lama harus “mati.” Apa yang tidak membunuh subjek secara fisik sering kali *membunuh struktur ego* atau nilai-nilai lama subjek. Seorang yang gagal dalam bisnis mungkin harus mati sebagai “pengusaha sukses” agar dapat hidup sebagai “pengusaha yang lebih bijaksana.” Seorang yang ditinggal pasangan mungkin harus mati sebagai “kekasih yang bergantung” agar dapat hidup sebagai “individu yang mandiri.” Kehancuran parsial ini adalah *prasyarat* bagi kemunculan tipe manusia yang lebih tinggi. Nietzsche membandingkan proses ini dengan pelatihan atlet: Anda harus merusak serat otot (mikro-air mata) agar otot dapat tumbuh lebih besar. Penderitaan adalah *mikro-kematian* yang mendahului kehidupan yang lebih intens.

Nietzsche memperkenalkan konsep kesehatan yang tidak didefinisikan sebagai ketiadaan penyakit (kesehatan negatif ala kedokteran modern), melainkan sebagai kemampuan untuk menanggung penyakit dan menjadi lebih kuat karenanya. Seorang yang tidak pernah sakit mungkin memiliki sistem imun yang lemah; seorang yang pernah sakit parah dan pulih mungkin memiliki kekebalan yang lebih baik. Demikian pula, jiwa yang pernah melalui krisis dan keluar dari krisis itu dengan perspektif baru, dengan nilai-nilai yang lebih dalam, dengan kapasitas yang lebih besar untuk menanggung penderitaan — itulah “kesehatan besar.” Kekuatan di sini adalah ketahanan (*Resilienz*) yang lahir dari akumulasi kemenangan atas krisis.

Selbstüberwindung dikritik melalui pertanyaan apakah tidak ada bentuk

pertumbuhan yang tidak memerlukan penderitaan? Apakah seseorang tidak bisa tumbuh melalui cinta, kegembiraan, atau inspirasi positif? Nietzsche terlalu fokus pada negativitas sebagai motor perubahan. Psikologi humanistik (Maslow, Rogers) menunjukkan bahwa aktualisasi diri juga dapat terjadi dalam lingkungan yang mendukung, tidak hanya melalui trauma. Juga, kritik feminis: *Selbstüberwindung* ala Nietzsche sangat maskulin — agresif, individualistik, kompetitif. Model pertumbuhan yang lebih feminin (misalnya, “etika perawatan”) menekankan koneksi, interdependensi, dan kelembutan, bukan “menghancurkan diri untuk menjadi lebih kuat.”

3. AMOR FATI DAN AFIRMASI RADIKAL

AFORISME ini merupakan manifestasi praktis dari *Amor Fati* — “cintailah takdirmu” — konsep yang Nietzsche sebut sebagai formulanya untuk kebesaran manusia. *Amor Fati* berarti tidak hanya menerima penderitaan, tetapi menginginkannya, mencintainya, mengintegrasikannya ke dalam afirmasi total terhadap kehidupan. Jika seseorang memandang hidup sebagai proses artistik, maka penderitaan bukanlah hambatan bagi kebahagiaan, melainkan “bahan baku” bagi kehebatan. Seorang pematung tidak mengeluh bahwa marmer itu keras; ia menggunakan kekerasan marmer untuk menciptakan bentuk yang tajam. Demikian pula, jiwa yang kuat menggunakan penderitaan sebagai alat untuk mengukir dirinya sendiri.

Nietzsche dengan tajam menyerang utilitarianisme (Bentham, Mill) dan hedonisme yang berusaha meminimalisir penderitaan. Baginya, keinginan untuk menghapuskan penderitaan adalah keinginan untuk menghapuskan pertumbuhan. Seorang yang ingin hidup tanpa rasa sakit menginginkan hidup yang stagnan, yang tidak berbeda dengan kematian. “Apa yang tidak membunuhku” adalah sebuah *pengakuan* bahwa musuh, kegagalan, dan rasa sakit adalah “guru” yang paling efisien karena mereka menghancurkan ilusi dan kemalasan intelektual. Mereka memaksa kita untuk berpikir ulang, untuk beradaptasi, untuk menemukan sumber daya yang tidak kita sadari sebelumnya.

Subjek dipandang sebagai seorang pejuang intelektual — bukan dalam arti fisik yang brutal, tetapi dalam arti bahwa hidup adalah arena di mana nilai-nilai dipertaruhkan, di mana kita harus berani mengambil risiko, di mana kita tidak bisa menghindari luka. Kekuatan bukan berasal dari kenyamanan (*comfort*), melainkan dari latihan dalam “sekolah peperangan kehidupan.” Seperti pepatah Nietzsche lainnya: “Kamu harus memiliki kekacauan dalam dirimu untuk melahirkan bintang yang menari.” Penderitaan adalah kekacauan; kekuatan yang dihasilkan adalah bintang.

Apakah “mencintai takdir” berarti menerima segala sesuatu yang terjadi — termasuk kekejaman, ketidakadilan, penderitaan yang tidak perlu? Apakah ini tidak mengarah pada *fatalisme pasif*? Nietzsche membedakan: *Amor Fati* bukanlah menerima takdir dengan pasrah ala Stoik (yang masih memiliki sisa *ressentiment* karena mereka “menahan” penderitaan, bukan mencintainya). *Amor Fati* adalah

afirmasi aktif — menginginkan takdir persis seperti adanya, tanpa perubahan, untuk selama-lamanya (konsep *ewige Wiederkunft*). Tetapi di sinilah bahayanya: apakah seorang korban kekerasan seksual harus “mencintai” pengalamannya karena itu membuatnya “lebih kuat”? Nietzsche akan menjawab bahwa hanya tipe manusia yang sangat kuat yang dapat melakukan itu; kebanyakan orang tidak akan mampu, dan tidak perlu dipaksa. Namun, kritik tetap: *Amor Fati* berisiko menjadi pembenaran bagi penindasan — “kamu harus berterima kasih atas penderitaanmu karena itu membuatmu kuat” adalah bentuk *victim-blaming* yang kejam.

4. KRITIK TERHADAP DEKADENSI DAN RESENTIMENT

Nietzsche menggunakan maksim ini untuk membedakan secara tajam antara “jiwa yang kuat” dan “jiwa yang lemah” (*dekaden*). Perbedaan ini bukan moral dalam arti baik vs jahat, tetapi fisiologis: jiwa kuat memiliki vitalitas yang tinggi; jiwa lemah memiliki vitalitas yang rendah.

Jiwa yang lemah akan hancur oleh penderitaan — menjadi depresi, neurotik, bunuh diri. Atau, ia akan terjebak dalam *ressentiment* (kebencian yang terpendam, dendam pasif) — yaitu, ia tidak mampu membalas, tetapi ia menginternalisasi kebencian dan mengubahnya menjadi kebencian terhadap kehidupan itu sendiri, terhadap kebahagiaan orang lain, terhadap segala sesuatu yang kuat dan indah. *Ressentiment* adalah racun yang melahirkan moralitas budak: konsep “jahat” pertama kali diterapkan pada yang kuat, dan “baik” didefinisikan sebagai lawan dari yang kuat (lemah lembut, miskin, rendah hati). Agama Kristen, bagi Nietzsche, lahir dari *ressentiment* orang-orang Yahudi dan kemudian Romawi yang lemah terhadap penguasa mereka.

Sebaliknya, jiwa yang kuat “melampaui” trauma tersebut. Ia tidak menyimpan dendam; ia tidak menjadi pahit; ia justru bersyukur atas musuh dan kesulitan karena mereka mempertajam jiwanya. Kekuatan yang muncul pascatrauma adalah bukti bahwa subjek memiliki vitalitas yang cukup untuk menundukkan realitas yang keras di bawah kehendaknya. Ia tidak melarikan diri dari penderitaan; ia menginginkannya. Ia adalah *homme de proie* (manusia pemangsa) dalam arti spiritual: ia mengubah hambatan menjadi batu loncatan.

Penderitaan berfungsi sebagai alat seleksi alam dan spiritual. Ia memisahkan mereka yang ditakdirkan untuk memimpin dan mencipta (yang menjadi lebih kuat) dari mereka yang hanya bisa patuh dan mengeluh (yang hancur atau jatuh ke dalam *ressentiment*). Ini adalah aristokrasi alamiah Nietzsche: tidak semua orang diciptakan sama; tidak semua orang memiliki kapasitas yang sama untuk menanggung penderitaan. Maksim ini berlaku hanya bagi mereka yang “ditakdirkan” untuk menjadi kuat; bagi yang lemah, penderitaan akan menghancurkan mereka — dan itu mungkin lebih baik, karena mereka tidak akan memperbanyak keturunan yang lemah.

Di sini Nietzsche paling dekat dengan eugenika dan Darwinisme sosial — dan ini adalah sisi paling gelap dari filsafatnya. Meskipun ia bukan Nazi (ia membenci

antisemitisme dan nasionalisme), konsep “aristokrasi alamiah” dan fungsi selektif penderitaan telah digunakan untuk membenarkan kebijakan eliminasi terhadap yang “lemah” (penyandang disabilitas, sakit jiwa, miskin). Kritik humanis (misalnya, Karl Jaspers) menegaskan bahwa tidak ada yang lebih kuat atau lebih lemah secara inheren; semua manusia memiliki martabat yang sama, terlepas dari kemampuan mereka untuk menanggung penderitaan. Mengukur nilai seseorang dari kapasitasnya untuk “menjadi lebih kuat” setelah trauma adalah *bentuk kekejaman baru*.

5. POST-TRAUMATIC GROWTH DAN BAYANG-BAYANG KEGAGALAN

Secara psikologis, maksim Nietzsche mendahului konsep modern tentang *post-traumatic growth* (PTG) — fenomena di mana individu yang mengalami trauma berat justru melaporkan peningkatan dalam hubungan interpersonal, apresiasi kehidupan, kekuatan pribadi, kemungkinan baru, dan perkembangan spiritual. Penelitian oleh Richard Tedeschi dan Lawrence Calhoun (1996) menunjukkan bahwa PTG terjadi pada sebagian besar penyintas trauma — tetapi tidak pada semua. Faktor-faktor seperti dukungan sosial, kepribadian, dan makna yang ditemukan dalam trauma sangat mempengaruhi hasil.

Nietzsche menyadari bahwa integritas psikis dicapai bukan dengan menghindari konflik, melainkan dengan *mengintegrasikan elemen-elemen destruktif* ke dalam kepribadian yang lebih luas. Ini mirip dengan konsep Jung tentang “integrasi bayang-bayang” (*shadow integration*): kita harus mengakui bagian gelap dari diri kita — kemarahan, egoisme, kekejaman potensial — bukan untuk bertindak berdasarkan itu, tetapi untuk tidak dikuasai olehnya secara tidak sadar. Menjadi “lebih kuat” berarti memiliki cakrawala kesadaran yang lebih luas yang mampu menampung kontradiksi hidup tanpa menjadi gila atau putus asa. Ini adalah kesehatan psikologis tingkat tinggi.

Namun, penelitian juga menunjukkan bahwa trauma berat — terutama trauma masa kanak-kanak yang berulang, kekerasan seksual, penyiksaan, genosida — sering kali menyebabkan PTSD kompleks, gangguan kepribadian, bunuh diri, dan kerusakan permanen pada otak. Tidak semua penderitaan “membuat kita lebih kuat”; beberapa penderitaan menghancurkan kapasitas untuk percaya, untuk mencintai, untuk merasa aman di dunia. Nietzsche sendiri, yang ayahnya meninggal ketika ia masih kecil, yang menderita sakit parah sepanjang hidupnya, dan yang akhirnya runtuh secara mental, adalah *bukti ambigu* tentang maksimnya. Apakah ia menjadi “lebih kuat”? Dalam satu dekade terakhir produktifnya (1880-an), ia menulis mahakarya-mahakarya yang mengguncang dunia. Tetapi kemudian ia menjadi *catatonic*, tidak sadar, lumpuh selama 11 tahun. Apakah penyakit itu “membunuhnya” dalam arti menghancurkan akal budinya? Ya. Maka maksim ini tidak universal; ia adalah narasi yang dipilih oleh mereka yang berhasil selamat, dan tidak didengar oleh mereka yang mati atau hancur.

6. KRITIK ATAS HEROISME PENDERITAAN

Seperti telah disinggung, maksim Nietzsche menuai kritik keras dari berbagai perspektif etis dan politis.

Kritik dari etika kedokteran dan psikiatri, mengatakan kepada pasien depresi, “Apa yang tidak membunuhmu membuatmu lebih kuat” adalah ketidakpekaan yang berbahaya. Banyak pasien depresi mengalami penurunan fungsi, kehilangan kegembiraan hidup, bahkan bunuh diri. Mereka tidak menjadi lebih kuat; mereka menjadi semakin lemah. Intervensi terapeutik yang tepat (obat, psikoterapi, dukungan sosial) membantu mereka pulih — tetapi pemulihan tidak selalu berarti “menjadi lebih kuat”; kadang-kadang hanya berarti “kembali ke fungsi normal.” Memaksakan narasi heroik pada mereka adalah bentuk victim-blaming: “Kamu tidak cukup kuat jika kamu tidak pulih dengan sendirinya.”

Kritik dari etika sosial (Marx, feminist care ethics) menuduh bahwa maksim Nietzsche sangat individualistik. Ia mengabaikan fakta bahwa penderitaan sering kali disebabkan oleh ketidakadilan struktural — kemiskinan, rasisme, seksisme, eksploitasi. Menyuruh korban ketidakadilan untuk “mengubah penderitaan menjadi kekuatan” adalah membebaskan sistem dari tanggung jawab. Lebih baik mengubah struktur yang menyebabkan penderitaan, bukan hanya menguatkan individu untuk menanggungnya. Seorang feminis (misalnya, Carol Gilligan) akan mengatakan bahwa etika perawatan menekankan saling mendukung, bukan “setiap orang harus kuat sendiri.” Komunitas yang sehat melindungi anggotanya dari penderitaan yang tidak perlu, tidak mengagungkan penderitaan.

Nietzsche menyerang agama Kristen karena mengajarkan kerendahan hati dan kasih. Tetapi kritik balik: agama Kristen juga mengajarkan solidaritas dengan yang menderita (*compassion*), bukan mengagungkan penderitaan sebagai alat pertumbuhan. Yesus tidak mengatakan, “Berbahagialah orang yang menderita karena mereka akan menjadi lebih kuat.” Ia mengatakan, “Berbahagialah orang yang berduka karena mereka akan dihibur.” Perbedaannya: penghiburan, bukan penguatan. Nietzsche mungkin menganggap ini sebagai moralitas budak, tetapi ia tidak bisa mengabaikan bahwa banyak orang *membutuhkan* penghiburan, bukan tantangan untuk menjadi lebih kuat.

Kritik dari perspektif disabilitas: Apa artinya “kuat” bagi seorang penyandang disabilitas fisik permanen? Apakah ia gagal karena tidak bisa “menjadi lebih kuat” dari keterbatasannya? Nietzsche, dengan kesehatannya yang buruk, mungkin akan menjawab bahwa ia tetap kuat secara mental — ia menulis buku-buku besar dalam kondisi sakit. Tetapi tidak semua penyandang disabilitas dapat atau harus menghasilkan karya besar untuk membuktikan “kekuatan” mereka. Martabat tidak perlu dibuktikan dengan produktivitas atau ketahanan ekstrem. Konsep “kekuatan” Nietzsche terlalu sempit dan elitis.

7. ANTARA BUDAYA RESILIENCE DAN PENYALAHGUNAAN KAPITALIS

DI ABAD ke-21, maksim Nietzsche telah diserap ke dalam budaya populer, pelatihan

kepemimpinan, dan manajemen sumber daya manusia — sering dalam bentuk yang sudah didomestikasi dan dirampas makna radikalnya.

- Budaya *resilience* di tempat kerja
Perusahaan sering mendorong karyawan untuk “tangguh” dan “bangkit dari kegagalan” — tetapi dengan sedikit dukungan nyata. Maksim “apa yang tidak membunuhmu membuatmu lebih kuat” digunakan untuk membenarkan beban kerja berlebih, jam kerja panjang, cuti yang minim, dan ketiadaan jaminan sosial. Jika seorang karyawan *burnout*, ia disalahkan karena “tidak cukup tangguh,” bukan karena sistem yang kejam. Ini adalah *pembajakan kapitalis* atas Nietzsche: ia mengubah kritik terhadap moralitas budak menjadi alat untuk melanggengkan eksploitasi baru.
- *Post-traumatic growth* dalam psikologi positif
Psikologi positif (Seligman, Csikszentmihalyi) telah mengadopsi konsep PTG sebagai bagian dari gerakan *resilience*. Ini berguna untuk klinis — membantu pasien menemukan makna dalam trauma — tetapi juga berbahaya jika diterapkan secara membabi buta. Tidak semua trauma menghasilkan pertumbuhan; dan memaksakan narasi pertumbuhan pada mereka yang masih menderita adalah bentuk *kekerasan simbolik*. Psikolog yang bijaksana akan mengakui bahwa reaksi normal terhadap trauma adalah *distress*, dan pertumbuhan, jika terjadi, adalah proses yang lambat dan tidak merata, bukan instan.
- Krisis iklim dan eksistensial
Apakah maksim Nietzsche relevan untuk menghadapi krisis iklim? Di satu sisi, kita membutuhkan “kekuatan” untuk tidak putus asa di depan bencana; kita perlu mobilisasi kolektif, bukan kelumpuhan. Di sisi lain, mengagungkan penderitaan sebagai “alat pahat” bisa menjadi *penghiburan palsu* yang menghalangi aksi radikal. Lebih baik mencegah penderitaan (mengurangi emisi) daripada mengagungkan kemampuan menanggungnya.
- Terapi dan trauma
Dalam praktik terapi, pendekatan Nietzsche harus digunakan dengan sangat hati-hati. Untuk klien tertentu yang memiliki kapasitas dan keinginan untuk “bercerita ulang” trauma mereka sebagai narasi pertumbuhan, ini bisa memberdayakan. Tetapi untuk klien lain, ini adalah reviktimisasi. Seorang terapis yang baik mendengarkan, tidak memaksakan narasi.

KHATIMAH

Was mich nicht umbringt, macht mich stärker bukan sekadar ungkapan ketabahan, melainkan sebuah *doktrin ontologis* tentang peningkatan keberadaan melalui resistensi. Ia menegaskan bahwa kualitas hidup manusia tidak diukur dari ketenangan atau kebahagiaan yang ia rasakan, melainkan dari besarnya hambatan yang mampu ia taklukkan — dari *spannungsbogen* (busur ketegangan) antara kemauan dan realitas. Bagi Nietzsche, penderitaan adalah “alat pahat” bagi jiwa; menjadi lebih kuat berarti menjadi lebih mampu untuk mencintai kehidupan dalam

segala kekejamannya (*amor fati*), dan mengubah setiap “Anak Panah” nasib menjadi kekuatan pendorong bagi evolusi diri yang tak henti-hentinya.

Namun, seperti yang telah kita lihat, maksim ini tidak universal, tidak netral, dan tidak tanpa bahaya. Ia hanya berlaku bagi mereka yang memiliki vitalitas yang cukup untuk tidak dihancurkan oleh penderitaan — dan bahkan bagi mereka, hasilnya tidak pasti. Ia dapat disalahgunakan untuk membenarkan kekejaman, mengabaikan solidaritas, menyalahkan korban, dan melanggar eksploitasi. Ia mengabaikan fakta bahwa beberapa penderitaan benar-benar membunuh — baik secara fisik maupun spiritual. Ia terlalu individualistis dalam dunia yang membutuhkan kerja sama. Ia terlalu maskulin dalam dunia yang membutuhkan perawatan.

Maka, kita perlu membaca Nietzsche secara kritis dan selektif. Menerima maksimnya sebagai salah satu strategi koping bagi mereka yang memiliki kepribadian dan sumber daya yang tepat, tetapi tidak menjadikannya sebagai kewajiban universal atau sebagai alasan untuk mengabaikan penderitaan orang lain. Kita dapat belajar dari Nietzsche tentang keberanian untuk tidak lari dari kesulitan, tentang kreativitas yang lahir dari keterbatasan, tentang kebijaksanaan untuk mengubah racun menjadi obat. Tetapi kita juga harus belajar dari tradisi lain — dari etika perawatan, dari solidaritas sosial, dari belas kasih — bahwa penderitaan adalah penderitaan, bahwa tugas pertama adalah menguranginya, bukan mengagungkannya. Dan jika seseorang tidak menjadi “lebih kuat” setelah penderitaan, ia tidak gagal secara moral — ia mungkin hanya manusia, seperti kita semua.

Pada akhirnya, Nietzsche memberi kita sebuah *kaca pembesar* untuk melihat potensi tersembunyi dalam krisis, tetapi ia tidak memberi kita satu-satunya lensa. Kekuatan sejati mungkin bukan terletak pada “tidak pernah patah,” tetapi pada kemampuan untuk meminta bantuan ketika patah, pada keberanian untuk menunjukkan kerentanan, pada kebijaksanaan untuk tahu bahwa kadang-kadang, yang paling kuat adalah yang paling lembut. Dan itu adalah pelajaran yang tidak akan pernah diajarkan Nietzsche — tetapi mungkin justru itulah yang paling kita butuhkan sekarang.

Gott ist tot

(Gott ist tot: Tuhan telah mati)

— Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*

PENDAHULUAN

PERNYATAAN “Gott ist tot” (Tuhan telah mati) pertama kali muncul secara signifikan dalam karya Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (*Ilmu Pengetahuan yang Gay*, 1882), khususnya pada bagian 125 melalui perumpamaan “Orang Gila” (*Der tolle Mensch*). Penting untuk ditegaskan secara akademis bahwa pernyataan ini bukanlah sebuah klaim teologis-biologis mengenai eksistensi suatu entitas adikodrati. Nietzsche tidak sedang mengatakan “Tidak ada Tuhan” dalam arti seorang ateis yang berdebat dengan teis. Ia sedang melakukan diagnosis budaya dan analisis peristiwa sejarah intelektual. Tuhan telah mati di dalam kesadaran manusia modern — yaitu, kepercayaan kepada Tuhan yang selama berabad-abad menjadi fondasi metafisika, moralitas, epistemologi, dan tatanan sosial Barat telah kehilangan kredibilitasnya dan tidak lagi mampu memberikan makna pada eksistensi manusia.

Bagi Nietzsche, kematian Tuhan bukanlah peristiwa yang menggembirakan sekaligus bukan hanya peristiwa yang tragis. Ia adalah *ambivalensi radikal*: di satu sisi, ia membebaskan manusia dari otoritas eksternal dan membuka kemungkinan untuk menciptakan nilai-nilai baru; di sisi lain, ia menghancurkan semua fondasi yang selama ini memberikan orientasi, tujuan, dan rasa aman. Tanpa Tuhan, manusia menghadapi *kekosongan* — sebuah jurang di mana moralitas tradisional tidak lagi memiliki pijakan. Dan pertanyaan yang diajukan Nietzsche adalah: apakah manusia akan tenggelam dalam nihilisme pasif (menjadi *manusia terakhir* yang hanya mengejar kenyamanan) ataukah ia akan memanfaatkan kebebasan baru ini untuk menjadi *pencipta nilai*, untuk melampaui dirinya menuju *Übermensch*?

Dalam esai ini, kita akan menelusuri genealogi kematian Tuhan (bagaimana Pencerahan dan sains modern membunuhnya), menganalisis perumpamaan “Orang Gila” dan metafora kosmik yang mengerikan, membahas konsekuensi nihilisme (pasif vs aktif), menghubungkan dengan proyek transvaluasi nilai dan *Übermensch*, serta mengkritik keterbatasan diagnosis Nietzsche dari perspektif teologis (teologi kematian Tuhan), politis (kebangkitan fundamentalisme), dan ekologis (apakah alam semesta tanpa Tuhan berarti eksploitasi alam tanpa batas?). Kita juga akan menanyakan: apakah Tuhan benar-benar mati, atau ia hanya bersembunyi dalam

kedok ideologi-ideologi sekuler — seperti nasionalisme, kapitalisme, atau hak asasi manusia — yang berfungsi sebagai “Tuhan pengganti”?

1. GENEALOGI KEMATIAN TUHAN

KEMATIAN Tuhan, dalam analisis Nietzsche, bukanlah kecelakaan sejarah atau hasil serangan dari seorang filsuf gila. Ia adalah konsekuensi logis dari proyek Pencerahan (*Aufklärung*) yang telah berlangsung berabad-abad. Nietzsche memberikan genealogi yang jelas: sejak Descartes dan rasionalisme modern, sejak Galileo dan sains fisika-matematis, sejak Bacon dan empirisme, manusia secara perlahan namun pasti telah *mendesakralisasi alam semesta*.

Dulu, alam dipandang sebagai “buku ciptaan” yang penuh dengan makna Ilahi — setiap batu, setiap pohon, setiap bintang adalah tanda kehadiran Tuhan. Alam semesta adalah *kosmos* (tertata, indah, bermakna). Kini, sains modern memandang alam sebagai *mekanisme kausalitas yang dingin, acuh tak acuh, tanpa tujuan*. Hukum fisika tidak berbicara tentang kebaikan, keindahan, atau keadilan; ia hanya berbicara tentang massa, kecepatan, dan gaya. Darwin menunjukkan bahwa spesiasi adalah produk seleksi alam yang buta, bukan rancangan cerdas. Alam tidak lagi menjadi cermin moral; ia menjadi *latar belakang yang bisu*.

Nietzsche menekankan bahwa “Kita telah membunuhnya — kalian dan aku!” Ini bukan tindakan seorang filsuf tunggal, tetapi proyek kolektif manusia modern. Setiap kali kita memilih penjelasan ilmiah daripada penjelasan teologis (misalnya, menjelaskan petir sebagai fenomena listrik, bukan murka Zeus), setiap kali kita menolak otoritas gereja demi otonomi individu, setiap kali kita meragukan mukjizat karena tidak dapat diverifikasi — kita ikut memaku Tuhan di kayu salib. Dan ironi tragisnya: banyak orang tidak menyadari bahwa mereka telah membunuh Tuhan. Mereka masih hidup dalam moralitas Kristen, masih mengklaim “hak asasi manusia” (yang asalnya teologis), masih percaya bahwa kehidupan memiliki makna objektif — tetapi fondasi dari semua keyakinan itu telah lenyap. Mereka adalah *ateis yang buta* atau *hipokrit*.

Apakah Pencerahan benar-benar “membunuh Tuhan”? Banyak teolog (misalnya, Karl Rahner, John Henry Newman) berargumen bahwa sains dan iman tidak bertentangan; sains menjelaskan *bagaimana*, iman menjelaskan *mengapa*. Nietzsche mengabaikan kemungkinan *reinterpretasi* Tuhan (misalnya, Tuhan sebagai “dasar keberadaan” yang tidak kompetitif dengan sains). Juga, bukti historis menunjukkan bahwa sekularisasi tidak merata; abad ke-21 justru menyaksikan kebangkitan agama di banyak belahan dunia (fundamentalisme Kristen, Islam, Hindu). Maka, “kematian Tuhan” mungkin lebih merupakan filsafat budaya Eropa daripada fakta universal.

2. PERUMPAMAAN ORANG GILA DAN METAFORA KOSMIK

Dalam *Die fröhliche Wissenschaft* §125, Nietzsche menulis narasi yang mengerikan. Seorang “orang gila” masuk ke pasar di siang hari yang terang, membawa lentera

yang menyala-nyala (meskipun hari terang), dan berteriak: “Aku mencari Tuhan! Aku mencari Tuhan!” Para penonton (yang adalah ateis sinis, yang tidak percaya Tuhan) menertawakannya. “Apakah Tuhan pergi? Apakah ia melarikan diri? Apakah ia bermigrasi? Apakah ia mati?” Mereka mengejek. Orang gila itu kemudian menerjang ke tengah kerumunan dan berkata:

“Kemana perginya Tuhan? Aku akan memberitahumu! Kita telah membunuhnya — kamu dan aku! Kita semua adalah pembunuhnya! Tetapi bagaimana kita bisa melakukan ini? Bagaimana kita bisa meminum habis lautan? Siapa yang memberikan kita spons untuk menghapus seluruh cakrawala? Apa yang kita lakukan ketika kita melepaskan rantai bumi ini dari mataharinya? Ke manakah ia bergerak sekarang? Ke manakah kita bergerak? Jauh dari semua matahari? Bukankah kita terus jatuh? Dan ke belakang, ke samping, ke depan, ke semua arah? Apakah masih ada atas dan bawah? Bukankah kita mengembara melalui kekosongan yang tak terbatas? Apakah kita tidak merasakan hembusan kekosongan? Bukankah kekosongan itu semakin dingin? Malam yang semakin dingin terus datang? Bukankah kita harus menyalakan lentera di pagi hari? ... Apakah kita tidak mendengar kebisingan para penggali kubur yang menguburkan Tuhan? Apakah kita tidak mencium bau busuk pembusukan Tuhan? — bahkan Tuhan membusuk! Tuhan sudah mati! Tuhan tetap mati! Dan kita telah membunuhnya!

Orang gila itu kemudian melemparkan lentera ke tanah, pecah, dan ia berkata: “Aku datang terlalu cepat... Waktu yang tepat belum tiba untuk peristiwa yang mengerikan ini.”

Metafora kunci:

- *Matahari* sebagai pusat tata surya metaforis: Tuhan adalah “matahari” yang memberikan cahaya, kehangatan, dan arah. Tanpa matahari, planet-planet (manusia) terlepas dari orbitnya, mengembara tanpa tujuan, jatuh ke dalam kekosongan.
- *Lautan yang diminum habis*: Penghapusan makna transendental yang begitu besar sehingga analog dengan mengeringkan samudra.
- *Spons yang menghapus cakrawala*: Cakrawala adalah batas yang memberi orientasi (timur-barat, utara-selatan). Tanpa Tuhan, tidak ada “atas” dan “bawah” moral — semuanya menjadi relatif.
- *Kekosongan yang dingin*: Ketiadaan makna yang membuat jiwa merinding. Nietzsche tidak merayakan kematian Tuhan dengan ringan; ia merasakan beratnya kekosongan.

Apakah manusia benar-benar seperti planet yang lepas dari matahari? Ataukah kita dapat menemukan orientasi baru tanpa transendensi? Rawls, Habermas, dan para filsuf sekuler berargumen bahwa kita dapat mendasarkan moralitas pada rasio publik, konsensus prosedural, atau martabat manusia — tanpa perlu Tuhan. Nietzsche mungkin menjawab bahwa semua itu hanya *Tuhan yang disamarkan*

(Hak Asasi Manusia adalah Kristen yang disekularisasi). Perdebatan ini masih berlangsung.

3. KONSEKUENSI NIHILISME

Nietzsche memprediksi bahwa kematian Tuhan akan membawa pada masa *Nihilisme* (*Nihilismus*) — sebuah kondisi di mana *nilai-nilai tertinggi mendevaluasi dirinya sendiri*, pertanyaan “mengapa?” dan “untuk apa?” tidak lagi menemukan jawaban. Nihilisme adalah *musim dingin yang panjang* setelah kematian matahari.

Bahaya di mana manusia kehilangan tujuan hidup sama sekali. Ia menjadi “Manusia Terakhir” (*Der letzte Mensch*), yang hanya mencari kenyamanan, hiburan massal, kepuasan instan, dan tidak memiliki visi besar, tidak ingin mengambil risiko, tidak ingin menciptakan. “Kita telah menemukan kebahagiaan,” kata Manusia Terakhir, sambil berkedip. Ini adalah masyarakat konsumen, masyarakat terapi, masyarakat yang mengidolakan *netflix and chill* di atas perjuangan dan pencapaian. Nietzsche memandang ini sebagai dekadensi — bukan kematian, tetapi *kebusukan hidup tanpa hasrat*.

Kematian Tuhan juga dipandang sebagai “peristiwa paling menggembirakan” (*fröhliche Event*) karena ia membebaskan manusia dari penindasan moralitas asketik (moralitas yang memusuhi kehidupan, yang menghukum hasrat dan tubuh). Dengan runtuhnya otoritas lama, manusia kini memiliki *peluang untuk menjadi pencipta nilai-nilainya sendiri*. Ini adalah *Selbstüberwindung* (melampaui diri) dalam skala peradaban. Tidak ada lagi buku petunjuk dari surga; kita harus menulis buku petunjuk kita sendiri.

Apakah hanya dua pilihan — nihilisme pasif atau penciptaan nilai heroik? Banyak manusia berada di antara: mereka masih memegang nilai-nilai tradisional (agama, keluarga, komunitas) tanpa perlu menjadi “pencipta.” Apakah Nietzsche terlalu ekstrem? Juga, kritik Marxis: “Manusia Terakhir” bukanlah produk pilihan individual, tetapi produk *mode produksi kapitalis* yang mereduksi semua nilai menjadi nilai tukar. Mengubah struktur ekonomi mungkin lebih efektif daripada mengubah “kehendak untuk berkuasa” individu.

4. TRANSVALUASI NILAI (UMWERTUNG ALLER WERTE) DAN ÜBERMENSCH

KEMATIAN Tuhan menuntut apa yang Nietzsche sebut sebagai *penilaian kembali atas semua nilai* (*Umwertung aller Werte*). Jika moralitas tradisional (yang didasarkan pada perintah Ilahi, pada *jus divinum*) telah runtuh, manusia tidak boleh kembali ke moralitas kawanan yang lama (seperti moralitas utilitarianisme atau sosialisme, yang menurut Nietzsche hanyalah bentuk lain dari naluri kawanan). Ia harus *menciptakan nilai-nilai baru* dari dirinya sendiri.

Tanggung jawab untuk menentukan apa yang “baik” dan “buruk” kini sepenuhnya berada di tangan manusia. Ini adalah *beban yang sangat berat* — hanya bisa dipikul oleh mereka yang memiliki vitalitas tinggi, yang berani mengambil risiko, yang tidak takut pada kritik atau kesepian. Kebanyakan manusia akan melarikan

diri dari beban ini dengan kembali ke otoritas (agama, negara, atau ideologi) atau dengan tenggelam dalam hedonisme dangkal.

Kematian Tuhan adalah prasyarat bagi kemunculan *Übermensch* (Manusia Unggul, atau *Overman*). Karena “tahta” di langit telah kosong, manusia harus melampaui kemanusiaannya yang lama dan menjadi “tuhan” bagi dirinya sendiri — bukan dalam arti memuja diri (narsisisme), melainkan dalam arti menjadi legislator nilai yang berdaulat atas hidupnya sendiri. *Übermensch* adalah manusia yang mengatakan “Ya” pada kehidupan dalam segala kekejamannya (*Amor Fati*), yang menciptakan nilai-nilai dari kehendak untuk berkuasa, yang tidak membutuhkan penghiburan transendental. Ia adalah arti bumi: “Aku berseru kepadamu: tetap setia pada bumi, dan jangan percaya kepada mereka yang berbicara tentang harapan-harapan adikodrati!”

Konsep ini telah disalahgunakan secara mengerikan (oleh Nazi, fasisme) untuk membenarkan penghancuran yang lemah. Meskipun Nietzsche sendiri anti-antisemit, anti-nasionalis, dan mengkritik anti-Semitisme Jerman dengan keras, gagasan “manusia unggul” yang menciptakan nilai di atas “kawanan” sangat mudah direkayasa menjadi ideologi rasial. Juga, secara filosofis, apakah mungkin untuk “menciptakan nilai” tanpa referensi pada standar transendental apa pun? Bukankah setiap “penciptaan” memerlukan kriteria untuk membedakan yang baik dari yang buruk? Jika semua nilai adalah kreasi subjektif, maka apakah tidak ada perbedaan antara nilai-nilai yang mempromosikan kehidupan dan nilai-nilai yang menghancurkannya? Nietzsche menjawab bahwa kriteria adalah “apakah mereka meningkatkan kehendak untuk berkuasa” — tetapi “kehendak untuk berkuasa” sendiri adalah nilai yang tidak dapat dibenarkan secara non-sirkular.

5. RUNTUHNYA FONDASI OTORITAS DAN PREDIKSI PERANG BESAR

SECARA politis, maksim “Gott ist tot” memprediksi *guncangan besar* bagi peradaban Barat. Sebagian besar hukum, etika, dan struktur sosial Eropa dibangun di atas fondasi Yudaisme-Kristen (misalnya, konsep keadilan, hak asasi, kesetaraan di hadapan Tuhan, martabat pribadi). Setelah Tuhan mati, semua konsep itu kehilangan legitimasi transendentalnya. Mereka mungkin tetap bertahan untuk sementara sebagai kebiasaan (*habitus*), tetapi pada akhirnya akan runtuh atau berubah bentuk.

Nietzsche menyindir kaum ateis kontemporer yang menolak Tuhan tetapi masih memegang teguh moralitas Kristen — seperti altruisme (mengutamakan orang lain), kesetaraan universal, atau “martabat manusia”. Baginya, ini adalah *ketidakkonsistenan intelektual* yang menyedihkan. Jika fondasi (Tuhan) dicabut, maka seluruh bangunan (moralitas Kristen) juga harus runtuh. Anda tidak bisa memiliki kue dan memakannya juga. Moralitas Kristen adalah paket yang tidak terpisahkan dari metafisika Kristen. Tanpa Tuhan, moralitas Kristen hanyalah *naluri kawanan yang tidak memiliki justifikasi*.

Nietzsche meramalkan bahwa abad ke-20 akan diwarnai oleh *perang-perang*

ideologi besar karena manusia akan mencari “pengganti Tuhan” dalam bentuk nasionalisme, sosialisme, kapitalisme, rasisme, atau ideologi sekuler lainnya yang bersifat dogmatis. Semua “agama sekuler” ini akan mengklaim kebenaran mutlak dan akan membantai demi klaim mereka. Sejarah abad ke-20 membuktikan prediksi ini: Nazi (rasisme), Soviet (komunisme), fasis Italia, imperialisme Jepang — semuanya adalah “Tuhan-tuhan baru” yang meminta korban manusia. Apakah abad ke-21 akan berbeda? Fundamentalisme Islam, nasionalisme Kristen, dan ideologi-ideologi lainnya menunjukkan bahwa hasrat akan transendensi tidak mudah mati.

Apakah semua perang abad ke-20 disebabkan oleh “kematian Tuhan”? Tentu tidak. Banyak perang masih bermotif ekonomi, teritorial, dan etnis — yang juga terjadi ketika Tuhan masih “hidup.” Nietzsche mungkin terlalu cepat menggeneralisasi. Juga, ia mengabaikan kemungkinan demokrasi sekuler yang stabil (seperti di Skandinavia) yang tidak menggantikan Tuhan dengan ideologi fanatik, tetapi membangun konsensus prosedural, hak asasi manusia, dan negara kesejahteraan tanpa memerlukan metafisika transendental.

6. TEOLOGI KEMATIAN TUHAN DAN KEBANGKITAN FUNDAMENTALISME

MENARIKNYA, pernyataan Nietzsche kemudian direspon oleh para teolog sendiri, terutama dalam gerakan “*Teologi Kematian Tuhan*” (Thomas J.J. Altizer, William Hamilton, Paul van Buren) pada 1960-an. Mereka berargumen bahwa Nietzsche benar: gagasan tentang Tuhan yang mahakuasa, mahatahu, dan mahabaik yang campur tangan dalam sejarah memang tidak dapat dipertahankan lagi di era modern. Tetapi mereka menemukan makna baru dalam “kematian Tuhan” sebagai *inkarnasi* — Tuhan menjadi manusia dalam Yesus, dan mati di kayu salib, sehingga kehadiran Ilahi harus dicari dalam solidaritas dengan penderitaan, bukan dalam kemahakuasaan transendental.

Karl Barth, misalnya, menolak diagnosis Nietzsche sebagai *kesombongan* manusia modern yang mengira bisa “membunuh” Tuhan. Sebaliknya, Tuhan justru menyembunyikan diri sebagai respons terhadap kesombongan manusia; tetapi ia tetap hadir dalam firman dan iman, tidak bergantung pada pengakuan manusia. Kematian Tuhan dalam kesadaran manusia tidak berarti kematian Tuhan dalam diri-Nya sendiri.

Ironisnya, abad ke-21 menyaksikan kebangkitan agama — bukan sekularisasi. Gerakan-gerakan fundamentalis (Kristen Evangelikal, Islam Salafi, Hindu nasionalis) menolak “kematian Tuhan” dan justru memperkuat otoritas Kitab Suci. Apakah Nietzsche salah? Atau apakah ini reaksi reaksioner terhadap kekosongan nihilistik? Mungkin kedua-duanya. Maka “*Gott ist tot*” bukanlah deskripsi universal, tetapi diagnosis budaya Eropa yang tidak berlaku di tempat dan waktu lain.

7. ANTARA TUHAN YANG DIDEWAKAN SEKULER, KEKOSONGAN, DAN TANGGUNG JAWAB

DI ABAD ke-21, pertanyaan “*Gott ist tot*” masih relevan — tetapi dalam bentuk yang berbeda.

Kapitalisme, teknologi, sains, kemajuan, negara, bangsa — semua ini adalah “Tuhan pengganti” yang menuntut pengorbanan, memberikan makna, dan menghukum bidat. Sains mengatakan: “Hanya yang dapat diukur yang nyata”; kapitalisme berkata: “Kebahagiaan adalah konsumsi”; nasionalisme berkata: “Bangsaku di atas segalanya.” Nietzsche akan mengamati bahwa kematian Tuhan tidak membawa pada kematian semua otoritas, tetapi pada proliferasi otoritas-otoritas parsial yang tidak koheren — dan mereka sering lebih kejam daripada Tuhan yang maharahim.

Meningkatnya depresi, kecemasan, dan bunuh diri di masyarakat sekuler (terutama di negara maju)—apakah ini akibat dari kehilangan makna transendental? Ada bukti bahwa keterhubungan dengan komunitas religius meningkatkan kesejahteraan psikologis. Nietzsche tidak merayakan kekosongan; ia meratapinya. Tetapi ia tidak menawarkan jalan kembali ke iman (ia menganggap itu tidak jujur). Ia hanya menawarkan jembatan gantung menuju *Übermensch*. Sayangnya, tidak semua orang dapat menjadi *Übermensch*.

Jika tidak ada Tuhan yang menentukan standar, maka kita yang harus menentukan. Ini adalah beban yang menakutkan, tetapi juga membebaskan. Dalam terapi eksistensial (Viktor Frankl, Irvin Yalom), pasien didorong untuk menemukan makna mereka sendiri — bukan makna yang diberikan dari luar. Frankl, seorang penyintas Holocaust (yang juga kritikus Nietzsche), berkata: “Hidup selalu memiliki makna, bahkan dalam penderitaan; makna itu unik bagi setiap individu dan harus ditemukan, bukan diciptakan.” Perbedaan antara “ditemukan” (Frankl) dan “diciptakan” (Nietzsche) sangat signifikan.

Tanpa Tuhan sebagai penjaga alam, apakah alam semesta hanya menjadi “sumber daya” yang dapat dieksploitasi? Nietzsche mungkin menjawab bahwa pencipta nilai yang sehat akan menghormati alam sebagai bagian dari dirinya, bukan sebagai objek eksploitasi. Tetapi sejarah menunjukkan bahwa sekularisasi sering disertai dengan eksploitasi alam yang brutal (kapitalisme industri). Maka, “Gott ist tot” tidak dengan sendirinya membawa etika lingkungan.

KHATIMAH

Gott ist tot adalah sebuah *proklamasi tentang kedewasaan tragis manusia*. Ia adalah pengakuan bahwa kita hidup dalam dunia yang tidak lagi memiliki makna yang “diberikan” dari luar, melainkan makna yang harus *diciptakan* dari dalam — jika kita memiliki keberanian. Nietzsche menantang kita untuk menghadapi “malam yang semakin dingin” ini bukan dengan keputusan, melainkan dengan keberanian artistik untuk menjadikan hidup sebagai sebuah karya seni, untuk mengatakan “Ya” pada kehidupan dalam segala kekejamannya.

Kematian Tuhan bukanlah akhir dari moralitas; ia adalah *awal dari tanggung jawab eksistensial yang mutlak*: manusia kini sendirian di alam semesta, tanpa jaminan, tanpa penghakiman terakhir, tanpa penghiburan surgawi. Di dalam kesendirian itu, ia harus menemukan kekuatan untuk memberikan hukum bagi dirinya sendiri.

Inilah kebebasan sejati: bukan kebebasan *dari* (dominasi, tradisi), tetapi kebebasan *untuk* (menciptakan nilai, melampaui diri).

Namun, seperti yang telah kita lihat, proyek Nietzsche tidak bebas dari ambiguitas dan bahaya. *Übermensch* dapat menjadi kedok untuk tiran; “penciptaan nilai” dapat menjadi relativisme tanpa kriteria; nihilisme aktif hanya mungkin bagi segelintir orang, sementara kebanyakan manusia akan tenggelam dalam nihilisme pasif atau mencari “Tuhan-tuhan pengganti” yang lebih kejam. Dan apakah kita benar-benar harus meninggalkan semua transendensi? Mungkin ada jalan ketiga: *iman tanpa klaim kepastian, spiritualitas tanpa otoritarianisme, makna yang ditemukan dalam relasi dan solidaritas*, bukan dalam kemahakuasaan atau individualisme heroik.

Pada akhirnya, pernyataan Nietzsche tetap menjadi *batu ujian* bagi setiap pemikir modern: sejauh mana Anda berani menghadapi kemungkinan bahwa tidak ada makna yang menunggu Anda, bahwa Anda harus menciptakannya sendiri — dan bahwa Anda mungkin gagal? Dan jika Anda gagal, tidak ada yang akan menyelamatkan Anda. Itulah keberanian tragis yang dituntut Nietzsche. Apakah kita siap untuk itu? Atau apakah kita akan kembali ke “Tuhan” yang lama, atau menciptakan berhala baru? Jawaban atas pertanyaan itu menentukan bentuk peradaban kita.



Der Wille zur Macht

(Kehendak untuk berkuasa)

— Nietzsche

PENDAHULUAN

Konsep *Der Wille zur Macht* (Kehendak untuk Berkuasa) merupakan arsitektur pemikiran paling ambisius — dan paling sering disalahpahami — dalam seluruh korpus Friedrich Nietzsche (1844–1900). Meskipun istilah ini tersebar di berbagai karyanya, termasuk *Also sprach Zarathustra* (1883–1885) dan catatan anumerta yang dikompilasi dengan judul yang sama (diterbitkan secara keliru oleh saudaranya, Elisabeth Förster-Nietzsche), makna sejatinya melampaui kategori politik atau sosiologis sederhana seperti “ambisi kekuasaan” atau “imperialisme.” Secara filosofis, *Wille zur Macht* adalah sebuah *proposisi ontologis* — sebuah upaya untuk menjelaskan esensi terdalam dari realitas, kehidupan, dan aktivitas manusia bukan sebagai pencarian akan kebahagiaan (*eudaimonia*), bukan sebagai kepatuhan pada hukum moral (imperatif kategoris), juga bukan sebagai keinginan untuk bertahan hidup (*Wille zum Leben* ala Schopenhauer), melainkan sebagai *dorongan inheren untuk ekspansi, penguasaan, perwujudan kekuatan, dan pemberian bentuk pada kekacauan*.

Bagi Nietzsche, hidup tidak ingin “sekadar hidup”; ia ingin *lebih banyak*. Sebuah pohon tidak hanya berusaha bertahan di tanah yang miskin; ia memperluas akarnya, merebut nutrisi dari pohon lain, tumbuh lebih tinggi untuk menyerap lebih banyak cahaya. Seekor hewan tidak hanya menjaga dirinya dari pemangsa; ia berusaha untuk menjadi pemangsa, untuk memperluas wilayah, untuk menguasai. Demikian pula manusia: bahkan tindakan yang tampaknya paling altruistik (memberi, mengasihi, mengorbankan diri) dapat dianalisis sebagai ekspresi halus dari keinginan untuk berkuasa — keinginan untuk membentuk orang lain, untuk meninggalkan jejak, untuk mengatasi keterbatasan diri.

Namun, di sinilah letak ambiguitas yang berbahaya. Apakah “kehendak untuk berkuasa” berarti bahwa setiap interaksi manusia adalah perjuangan dominasi yang brutal? Apakah ia membenarkan penindasan dan kekerasan? Apakah Nietzsche adalah filsuf para fasis, seperti yang dituduhkan selama puluhan tahun? Ataukah ia justru menawarkan konsep kekuasaan yang lebih halus dan sublim — penguasaan atas diri sendiri, penciptaan nilai, afirmasi kehidupan? Jawabannya terletak pada

pembacaan yang cermat terhadap perbedaan antara *Macht* (kekuasaan sebagai pemberdayaan, ekspansi vital) dan *Gewalt* (kekerasan fisik, tirani). Dalam esai ini, kita akan menelusuri akar konsep dalam kritik Nietzsche terhadap Schopenhauer, ontologi kekuatan (*Kraft*) sebagai pengganti substansi, psikologi sublimasi (kekuasaan atas diri sebagai bentuk tertinggi), perspektivisme epistemologis, meta-etika penciptaan nilai, serta kontroversi sejarah tentang distorsi Nazi. Kita juga akan menilai relevansinya untuk psikologi, politik, dan etika kontemporer.

1. DEKONSTRUKSI TERHADAP SCHOPENHAUER

NIETZSCHE membangun konsep *Wille zur Macht* sebagai kritik radikal terhadap Arthur Schopenhauer (1788–1860), yang metafisikanya didominasi oleh *Wille zum Leben* (Kehendak untuk Hidup/Bertahan). Bagi Schopenhauer, esensi realitas adalah keinginan buta yang terus-menerus, tidak pernah puas, yang menyebabkan penderitaan. Satu-satunya jalan keluar adalah pelepasan kehendak melalui seni, etika asketis, atau penolakan total terhadap kehidupan (seperti dalam Buddhisme). Nietzsche menolak pesimisme Schopenhauer sebagai *dekadensi* — sebagai ketakutan terhadap kehidupan itu sendiri.

Bagi Nietzsche, organisme tidak hanya berjuang untuk bertahan hidup (*Selbsterhaltung*); sebaliknya, bertahan hidup hanyalah *konsekuensi* dari keinginan yang lebih besar untuk *membuang energinya secara aktif*. Seekor singa yang lapar mungkin bertahan hidup dengan memangsa, tetapi dorongan utamanya bukanlah “takut mati” — ia adalah “keinginan untuk memangsa, untuk melepaskan kekuatan, untuk merasakan dirinya sebagai agen.” Bahkan dalam situasi di mana tidak ada ancaman langsung terhadap kelangsungan hidup, makhluk hidup tetap mencari ketegangan, tantangan, permainan, kompetisi — semua ini adalah ekspresi *Wille zur Macht*.

Kehidupan selalu berusaha untuk *melampaui dirinya sendiri* (*über sich hinaus*). Sebuah entitas yang hanya ingin bertahan hidup akan mandeg, stagnan, pada akhirnya akan kalah oleh entitas lain yang lebih ekspansif. Pertumbuhan, reproduksi, nutrisi, bahkan agresi defensif dipahami sebagai manifestasi dari keinginan untuk *memasukkan lebih banyak realitas ke dalam lingkup kekuasaan* organisme tersebut. Schopenhauer melihat kehendak sebagai sumber penderitaan; Nietzsche melihat kehendak sebagai sumber *kegembiraan* (*Lust*) — sensasi peningkatan kekuasaan, sensasi mengatasi hambatan. Penderitaan adalah sensasi hambatan; kegembiraan adalah sensasi mengatasinya.

Apakah keinginan untuk berkuasa lebih fundamental daripada keinginan untuk bertahan hidup? Banyak biolog (misalnya, Richard Dawkins) berargumen bahwa seleksi alam bekerja pada tingkat gen, dan perilaku altruistik sekalipun dapat dijelaskan sebagai strategi kebugaran inklusif. “Keinginan untuk berkuasa” mungkin merupakan epifenomena dari mekanisme evolusi yang lebih dasar. Nietzsche tidak memberikan bukti empiris; ia memberikan interpretasi. Juga, apakah ada kehidupan yang tidak ekspansif? Parasit, misalnya, “berkuasa” dengan

melemahkan inangnya — tetapi apakah itu model yang baik untuk etika manusia? Nietzsche mungkin menjawab bahwa parasit adalah bentuk kehidupan yang dekaden, yang harus dilampaui. Ini adalah *nilai implisit* dalam ontologinya.

2. DUNIA SEBAGAI PERMAINAN ENERGI TANPA SUBSTANSI TETAP

DALAM perspektif *Wille zur Macht*, alam semesta tidak terdiri dari “benda-benda” statis (substansi, atom, subjek tetap), melainkan dari kompleksitas kekuatan yang saling berinteraksi, bertentangan, dan berkoalisi. Ini adalah ontologi dinamis, relasional, dan prosessual yang mendahului pemikiran serupa dalam fisika kuantum dan filsafat proses (Whitehead, Deleuze).

Nietzsche sering merujuk pada Herakleitos, yang mengatakan *panta rhei* (segala sesuatu mengalir). Dunia adalah proses menjadi (*Werden*) yang konstan, bukan keberadaan (*Sein*) yang tetap. Tidak ada “hal itu sendiri” yang identik dari waktu ke waktu. Yang ada hanyalah peristiwa-peristiwa kekuatan, di mana setiap titik kekuatan berupaya memperluas pengaruhnya, menundukkan kekuatan lain, atau membentuk aliansi. “Kehendak untuk berkuasa” bukanlah entitas; ia adalah karakter dari setiap peristiwa — kecenderungan inheren untuk berekspansi dan mengatur.

Nietzsche menolak ide tentang atom yang tidak dapat dibagi-bagi (dalam fisika) dan tentang *cogito* sebagai substansi berpikir (dalam Descartes). Yang ada hanyalah kuantitas kekuatan yang definisinya ditentukan oleh hubungannya dengan kekuatan lain — yaitu, oleh relasi kekuasaan. Sebuah batu tidak “ada” sebagai substansi; ia ada sebagai suatu pola stabilitas relatif dalam jaring pertarungan kekuatan antar partikel. Demikian pula, kesadaran diri (*ego*) bukanlah substansi, tetapi hasil dari perjuangan antara berbagai impuls, dorongan, dan afek yang saling mengatur. “Di balik setiap pemikiran ada afek.”

Macht sebagai pemberian bentuk (*Gestaltung*): Dalam konteks ini, *Macht* berarti “kapasitas untuk menentukan arah kekuatan” atau “pemberian bentuk pada kekacauan” (*Chaos*). Seniman mengambil bahan mentah (kanvas, cat, suara, kata-kata) dan membentuknya menjadi sesuatu yang bermakna — ia memaksakan interpretasi, nilai, dan gaya. Demikian pula organisme hidup membentuk materi anorganik menjadi tubuh, jaringan, perilaku. Demikian pula kesadaran membentuk impuls sensorik menjadi persepsi yang teratur. *Wille zur Macht* adalah dorongan formatif yang universal.

Apakah “kekuatan” tidak dapat direduksi lebih lanjut? Fisika modern telah menemukan partikel, medan, kuantum, string — semuanya adalah konsep yang terus berubah. Nietzsche mungkin tidak peduli dengan detail fisika; ia menawarkan *interpretasi filosofis*, bukan teori ilmiah. Namun, jika tidak ada kriteria kebenaran empiris, maka *Wille zur Macht* hanya menjadi mitos — sebuah narasi yang menarik tetapi tidak dapat diverifikasi. Nietzsche menerima ini; ia dengan sengaja menggantikan “kebenaran” dengan “interpretasi yang meningkatkan kehidupan.”

3. PSIKOLOGI SUBLIMASI

SALAH satu distingsi akademis yang paling krusial — dan paling sering diabaikan oleh pembaca dangkal — adalah bahwa “Kekuasaan” dalam filsafat Nietzsche tidak identik dengan kekerasan fisik atau tirani politik (*Gewalt*). Bahkan, bentuk kekuasaan yang lebih rendah justru adalah kekuasaan yang menggunakan paksaan fisik karena ia menunjukkan kegagalan untuk memenangkan hati atau pikiran orang lain melalui daya tarik, persuasi, atau keunggulan spiritual. Seorang tiran yang harus memenjarakan lawan-lawannya menunjukkan kelemahan, bukan kekuatan. Seorang guru yang mampu menginspirasi tanpa paksaan menunjukkan kekuasaan yang lebih tinggi.

Bentuk tertinggi dari *Wille zur Macht* adalah kekuasaan atas diri sendiri (*Selbstbeherrschung*). Ini melibatkan disiplin, pengendalian nafsu, dan transformasi impuls-impuls primitif (agresi, seksualitas, ambisi) menjadi pencapaian budaya, artistik, dan intelektual. Freud kemudian mengembangkan konsep “sublimasi” (mengalihkan energi libidinal ke aktivitas yang bernilai sosial) — sebuah teori yang jelas berutang pada Nietzsche. Seorang seniman yang mengubah hasrat seksualnya menjadi lukisan agung, seorang filsuf yang mengubah amarahnya menjadi kritik tajam, seorang atlet yang mengubah agresinya menjadi disiplin latihan — semua ini adalah manifestasi *Wille zur Macht* yang telah *dimurnikan dan diarahkan* ke bentuk yang lebih tinggi.

Seorang filsuf atau seniman menunjukkan kehendak untuk berkuasa yang *lebih besar* daripada seorang penakluk militer, karena sang seniman mampu memaksakan “makna” dan “nilai” pada dunia — sebuah bentuk penguasaan terhadap realitas yang paling sublim dan tahan lama. Napoleon hanya mengubah peta politik Eropa untuk satu generasi; Goethe mengubah kesadaran manusia selama berabad-abad. Kekuasaan sejati adalah kekuasaan untuk membentuk budaya — yaitu, untuk mempengaruhi bagaimana generasi mendatang melihat, merasakan, dan menilai.

Apakah bentuk kekuasaan yang sublim selalu lebih baik? Nietzsche tampaknya mempertahankan aristokrasi spiritual — bahwa hanya segelintir orang yang mampu mencapai sublimasi tertinggi, sementara kebanyakan orang akan tetap dalam bentuk kekuasaan yang lebih rendah (seperti kekerasan fisik atau dominasi politik). Ini adalah *elitisme* yang bermasalah. Juga, apakah sublimasi tidak dapat menjadi bentuk *represi* yang tidak sehat? Freud menunjukkan bahwa sublimasi yang berlebihan dapat menyebabkan *neurosis*. Maka, *Wille zur Macht* tidak memberikan kriteria untuk membedakan antara sublimasi yang sehat dan yang patologis.

4. PENGETAHUAN SEBAGAI INSTRUMEN KEKUASAAN

NIETZSCHE menghubungkan *Wille zur Macht* secara erat dengan pencarian manusia akan *kebenaran*. Jika akal budi (*rasio*) adalah instrumen, lalu untuk apa ia digunakan? Jawaban Nietzsche: untuk *menguasai realitas*.

Tidak ada “kebenaran pada dirinya sendiri” yang objektif, netral, bebas nilai. Apa yang kita sebut sebagai “kebenaran” sebenarnya adalah interpretasi yang paling

berguna bagi peningkatan kekuasaan suatu spesies atau kelompok. Misalnya, keyakinan bahwa “api itu panas” berguna untuk bertahan hidup; keyakinan bahwa “manusia memiliki martabat” berguna untuk kohesi sosial; keyakinan bahwa “Tuhan itu ada” berguna untuk mengatasi kecemasan eksistensial. Kebenaran adalah nama untuk sekumpulan kesalahan yang berhasil, kesalahan yang telah terbukti menguntungkan bagi kehidupan.

Logika dan kategori-kategori kognitif kita (kausalitas, substansi, identitas) adalah alat untuk menyederhanakan dunia yang kacau agar dapat dikuasai dan dimanipulasi. Dunia dalam dirinya sendiri (*an sich*) mungkin tidak mengikuti hukum identitas atau kausalitas; tetapi otak kita memaksa realitas ke dalam kerangka-kerangka ini karena itu berguna. Dengan demikian, aktivitas intelektual — sains, filsafat, matematika — adalah bentuk halus dari kehendak untuk berkuasa: kehendak untuk menjadikan dunia dapat dipahami dan “tunduk” pada rasio manusia. Sains bukanlah pencarian kebenaran murni; ia adalah strategi untuk memprediksi dan mengendalikan alam.

Jika semua kebenaran adalah interpretasi yang melayani kekuasaan, lalu apa status dari pernyataan itu sendiri? Apakah “semua kebenaran adalah interpretasi” juga hanya interpretasi yang melayani kekuasaan Nietzsche? Ini adalah *self-referential paradox* yang dikenal: klaim itu membatalkan dirinya sendiri jika absolut. Nietzsche mungkin menerima ini: ia tidak mengklaim kebenaran absolut; ia menawarkan perspektif yang berguna untuk membongkar dogmatisme. Namun, kritikus (misalnya, Jürgen Habermas) berargumen bahwa tanpa klaim kebenaran universal, tidak ada kritik rasional yang mungkin — dan Nietzsche tidak dapat membedakan antara interpretasi yang membebaskan dan yang menindas.

5. TRANSVALUASI NILAI DAN ÜBERMENSCH

Konsep *Wille zur Macht* menjadi landasan bagi kritik Nietzsche terhadap moralitas kawanan (*Herdenmoral*) — yaitu moralitas Kristen dan utilitarian yang mengajarkan altruisme, kesetaraan, dan kasih sayang. Nietzsche tidak menolak nilai-nilai ini karena ia kejam, tetapi karena ia memandangnya sebagai strategi kekuasaan dari mereka yang lemah untuk membatasi mereka yang kuat.

Bahkan nilai-nilai kasih sayang dan kerendahan hati, dalam analisis genealogis Nietzsche, adalah ekspresi *Wille zur Macht* dari kaum lemah. Karena mereka tidak dapat mengalahkan yang kuat dalam pertarungan langsung, mereka “memutar balik” nilai: apa yang tadinya dianggap baik (kekuatan, kebanggaan, agresi) dicap sebagai jahat, dan apa yang tadinya dianggap buruk (kelemahan, kerendahan hati, kasih sayang) dicap sebagai baik. Moralitas Kristen adalah pemberontakan budak dalam etika — kemenangan *ressentiment* atas vitalitas.

Übermensch (Manusia Unggul) adalah individu yang menyadari sepenuhnya bahwa dirinya adalah perwujudan dari *Wille zur Macht*. Ia tidak lagi mengikuti nilai-nilai yang diberikan kepadanya (oleh agama, tradisi, atau negara), melainkan secara berdaulat *menciptakan nilai-nilainya sendiri*. Inilah kedaulatan moral yang

sejati: kemampuan untuk menjadi hukum bagi diri sendiri (*Selbstgesetzgebung*), tetapi tidak dalam kerangka rasio universal Kant (yang masih merupakan bentuk kawanan bagi Nietzsche), melainkan dalam kerangka *kehendak individual* yang unik dan tidak dapat direduksi.

Apakah penciptaan nilai tanpa kriteria tidak mengarah pada *relativisme total*? Jika setiap individu menciptakan nilai sendiri, maka tidak ada standar untuk mengkritik kekejaman, kebohongan, atau penghancuran. Nietzsche menjawab bahwa akan ada seleksi alamiah: nilai-nilai yang meningkatkan kehidupan akan bertahan, yang lain akan mati. Tetapi sejarah menunjukkan bahwa nilai-nilai yang merusak (seperti rasisme) juga dapat bertahan lama. Juga, konsep *Übermensch* dengan mudah disalahgunakan untuk membenarkan tiran yang mengklaim sebagai “manusia unggul.” Ini adalah kelemahan serius.

6. DISTORSI SEJARAH, POLITISASI NAZI, DAN PEMBELAAN NIETZSCHE

Penting untuk dicatat secara historis bahwa konsep *Wille zur Macht* pernah *dimutilasi secara ideologis* oleh saudari Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche, yang mengedit catatan anumerta kakaknya untuk mendukung supremasi rasial dan militerisme Jerman. Ia menerbitkan kompilasi *Der Wille zur Macht* (1901) yang menyusun fragmen-fragmen dengan cara yang menyesatkan, menekankan aspek-aspek kekuasaan yang brutal dan menghilangkan nuansa sublimasi. Elisabeth adalah nasionalis Jerman yang keras dan antisemit (sementara Nietzsche sendiri sangat membenci antisemitisme, ia pernah memutuskan hubungan dengan Richard Wagner karena hal ini). Setelah Nietzsche lumpuh (1889–1900), Elisabeth mengendalikan warisannya, dan rezim Nazi kemudian mengklaim Nietzsche sebagai filsuf mereka.

Para filsuf seperti Walter Kaufmann, Gilles Deleuze, dan Pierre Klossowski melakukan rehabilitasi kritis terhadap Nietzsche, menunjukkan bahwa *Wille zur Macht* tidak boleh dibaca sebagai ideologi kekerasan, tetapi sebagai *ontologi afeksi* dan *psikologi kreativitas*. Deleuze, misalnya, menekankan bahwa *Macht* dalam Nietzsche berarti “afirmasi” dan “pemberian bentuk,” bukan dominasi negatif. “Kehendak untuk berkuasa” adalah kehendak untuk mengatasi *ressentiment* dan *rasa bersalah*, untuk mengatakan “Ya” pada kehidupan.

Meskipun upaya rehabilitasi penting, konsep *Wille zur Macht* tetap mengandung ambiguitas yang tidak dapat dihilangkan sepenuhnya. Apakah membedakan antara *Macht* (pemberdayaan) dan *Gewalt* (kekerasan) cukup kuat untuk mencegah penyalahgunaan? Kata “Macht” dalam bahasa Jerman sudah memiliki konotasi dominasi. Nietzsche sendiri kadang-kadang menulis dengan gaya yang provokatif, memuji perang dan “manusia pemangsa” (*blonde Bestie*). Mungkin ia sengaja membuat ambiguitas sebagai **ujian** bagi pembacanya: hanya mereka yang mampu berpikir kompleks yang dapat membedakan antara penggunaan destruktif dan kreatif. Tetapi dalam praktik politik, ambiguitas seperti itu berbahaya.

7. ANTARA PSIKOLOGI KEKUASAAN, KAPITALISME, DAN PEMBERDAYAAN DIRI

DI ABAD ke-21, *Wille zur Macht* tetap relevan — tetapi sering dalam bentuk yang tidak disadari atau disalahgunakan.

Konsep “keinginan untuk berkuasa” telah diintegrasikan ke dalam psikologi individu (Alfred Adler, yang memisahkan diri dari Freud, menjadikan *Machtstreben* sebagai konsep sentral). Adler melihat neurosis sebagai akibat dari perasaan inferioritas (*Minderwertigkeitsgefühl*) yang tidak tersublimasi — yaitu, keinginan untuk berkuasa yang gagal menemukan saluran yang sehat. Dalam psikoterapi kontemporer, pemberdayaan klien (*empowerment*) adalah tujuan utama: membantu individu menemukan agensi mereka, mengatasi hambatan, dan membentuk kehidupan sesuai nilai mereka sendiri. Ini adalah versi terapi dari *Wille zur Macht*.

Kapitalisme dapat dibaca sebagai sistem yang mengaktifkan *Wille zur Macht*: persaingan pasar, kewirausahaan, inovasi — semua didorong oleh keinginan untuk memperluas pengaruh, mengakumulasi modal, dan mengalahkan pesaing. Namun, Nietzsche juga akan mengkritik kapitalisme karena mereduksi manusia menjadi *homo oeconomicus* yang hanya mengejar keuntungan materi — suatu bentuk kekuasaan yang rendah (kekuasaan atas barang, bukan atas diri sendiri). Juga, kapitalisme menciptakan kesenjangan yang ekstrem, yang mungkin menghambat aktualisasi diri bagi banyak orang. Maka, Nietzsche tidak dapat dengan mudah diklaim oleh kapitalis neoliberal.

Nietzsche memberikan alat analisis yang tajam untuk memahami *politik identitas* sebagai ekspresi *ressentiment*: kelompok yang merasa lemah atau terpinggirkan membalikkan nilai, mengklaim superioritas moral atas mereka yang lebih kuat, dan menuntut restitusi. Ini tidak berarti bahwa semua tuntutan keadilan adalah *ressentiment*; tetapi analisis Nietzsche dapat membantu membedakan antara perjuangan yang membebaskan (yang meningkatkan kehidupan semua) dan politik kebencian yang destruktif. Di era polarisasi, wawasan ini berharga.

Apakah *Wille zur Macht* dapat diterapkan pada alam non-manusia? Jika alam semesta adalah permainan kekuatan, maka tidak ada “etika lingkungan” dalam Nietzsche selain bahwa yang kuat harus berkuasa. Ini mengarah pada *eksploitasi alam* tanpa batas — sebuah posisi yang tidak dapat dipertahankan di era krisis iklim. Maka, kita perlu melengkapi Nietzsche dengan etika yang mengakui *nilai intrinsik* ekosistem, bukan hanya nilai instrumental bagi kehendak manusia.

KHATIMAH

DER WILLE zur Macht adalah sebuah *afirmasi radikal terhadap dinamisme kehidupan* — sebuah upaya untuk menggantikan metafisika statis (substansi, keberadaan) dengan ontologi proses (kekuatan, menjadi). Ia memposisikan realitas bukan sebagai sesuatu yang harus kita terima secara pasif, melainkan sebagai *kanvas bagi kehendak kreatif kita*. Konsep ini menuntut manusia untuk berhenti menjadi

korban dari keadaan atau takdir (atau “kehendak Tuhan”), dan sebaliknya mulai mengambil tanggung jawab atas arah evolusinya sendiri. Bagi Nietzsche, hidup adalah sebuah kompetisi kekuatan yang agung, dan martabat tertinggi manusia terletak pada kemampuannya untuk mengarahkan kehendaknya guna menciptakan sesuatu yang melampaui dirinya sendiri — sebuah tindakan “penguasaan” yang paling murni dalam bentuk cinta terhadap keindahan, kebenaran, dan keunggulan karakter.

Namun, seperti yang telah kita lihat, konsep ini tidak bebas dari ambiguitas dan bahaya. Ia dapat disalahgunakan untuk membenarkan tirani, eksploitasi, dan nihilisme. Ia mengabaikan dimensi solidaritas, perawatan, dan kerja sama yang juga esensial bagi kehidupan manusia. Ia terlalu individualistik untuk menjawab krisis kolektif seperti perubahan iklim. Ia tidak memberikan kriteria normatif yang memadai untuk membedakan antara bentuk kekuasaan yang meningkatkan kehidupan dan yang menghancurkannya.

Maka, *Wille zur Macht* harus dibaca sebagai *diagnosis* dan *tantangan*, bukan sebagai *preskripsi* moral yang siap pakai. Ia mengingatkan kita bahwa kita selalu sudah terlibat dalam perjuangan kekuasaan — apakah kita sadar atau tidak — dan bahwa kita memiliki tanggung jawab untuk mengarahkan perjuangan itu ke arah yang kreatif, bukan destruktif. Apakah kita akan menjadi “manusia terakhir” yang puas dengan kenyamanan, atau kita akan mencoba menjadi pencipta nilai — dengan segala risiko yang menyertainya? Tidak ada jawaban yang mudah. Tetapi pertanyaan itu sendiri, yang diajukan Nietzsche dengan kekuatan yang mengguncang, sudah merupakan hadiah yang tak ternilai bagi pemikiran kritis.



Jenseits von Gut und Böse

(Di luar baik dan jahat)

— Nietzsche

PENDAHULUAN

Judul karya Friedrich Nietzsche tahun 1886, “Jenseits von Gut und Böse” (Di Luar Baik dan Jahat), bukan sekadar sebuah provokasi retorik untuk mengejutkan borjuasi moralis abad ke-19, melainkan sebuah manifestasi bagi periode “kedewasaan” filsafatnya — periode di mana ia meninggalkan dialog dengan Wagner dan Schopenhauer, mulai merumuskan kritik sistematis terhadap fondasi moralitas Barat, dan mempersiapkan proyek *Umwertung aller Werte* (Penilaian Kembali Semua Nilai). Melalui konsep ini, Nietzsche mengusulkan sebuah pembedahan radikal terhadap prasangka-prasangka moralitas tradisional Barat (khususnya Yudaisme-Kristen dan Platonisme, yang olehnya dianggap sebagai dua sisi dari koin yang sama: metafisika dunia lain yang merendahkan kehidupan duniawi).

Berada “di luar baik dan jahat” tidak berarti berada dalam *kekosongan moral* atau *amoralisme absolut* — juga bukan lisensi untuk kekejaman sembarangan. Nietzsche bukan seorang psikopat yang mengajak pembaca untuk membunuh, mencuri, dan berbohong tanpa penyesalan. Ia adalah seorang *filsuf yang mendeteksi bahwa moralitas yang kita anggap suci selama ini (kasih, kesetaraan, belas kasih) sebenarnya berakar pada ressentiment* — kebencian yang terpendam dari mereka yang lemah terhadap mereka yang kuat. Maka, “di luar” berarti melampaui kategori moral yang reaktif, kembali ke etika kreatif yang aktif, yang tidak lagi mendefinisikan dirinya berdasarkan apa yang ia lawan, tetapi berdasarkan apa yang ia afirmasikan.

Namun, seperti semua proyek Nietzsche, ambiguitas segera muncul. Apakah kritik terhadap moralitas budak berarti bahwa semua nilai yang diasosiasikan dengan Kristen — solidaritas dengan yang miskin, pembelaan terhadap yang lemah, penghormatan terhadap martabat setiap individu — harus dibuang? Apakah “di luar baik dan jahat” tidak akan mengarah pada *kekejaman baru* yang lebih canggih? Apakah Nietzsche tidak sedang memberikan senjata intelektual kepada tiran dan penindas yang mengklaim bahwa mereka “di luar moralitas kawan”? Dan, ironisnya, apakah proyek “melampaui” ini sendiri bukan merupakan keinginan untuk berkuasa yang terselubung — keinginan Nietzsche untuk menjadi *legislator nilai baru* bagi Eropa? Dalam esai ini, kita akan menelusuri genealogi distingsi *Gut und Böse* vs *Gut und Schlecht*, mengkritik prasangka para filsuf (termasuk Kant),

menganalisis konsep “roh bebas”, dan menilai apakah proyek ini emansipatoris atau destruktif.

1. DISTINGSI LINGUISTIK DAN GENEALOGIS

UNTUK memahami konsep *Jenseits von Gut und Böse* secara ilmiah, kita harus merujuk pada analisis genealogis Nietzsche mengenai asal-usul istilah moral, yang ia paparkan paling sistematis dalam *Zur Genealogie der Moral* (1887), sebagai pendamping karyanya ini. Nietzsche membedakan dua sistem nilai yang secara historis bertentangan: Moralitas Tuan (*Herrenmoral*) dan Moralitas Budak (*Sklavenmoral*). Masing-masing menggunakan pasangan oposisi yang berbeda secara semantik dan psikologis.

a) *Gut und Schlecht* (Baik dan Buruk) — Dikotomi Aristokratik

Ini adalah sistem nilai dari kaum bangsawan, prajurit, dan mereka yang kuat. “Baik” (*gut*) diidentikkan dengan kemuliaan kelahiran, kekuatan fisik, keberanian, kecantikan, kebahagiaan, dan kekayaan — semua yang mencerminkan kepemilikan kekuasaan dan afirmasi diri. “Buruk” (*schlecht*) bukan berarti “jahat” dalam arti moral; ia hanyalah sebutan bagi mereka yang rendah, lemah, malang, pengecut, atau jelek — sebuah deskripsi faktual tanpa muatan kebencian atau kutukan etis. Orang yang kuat tidak membenci yang lemah; ia hanya menganggap mereka inferior, sama seperti elang menganggap tikus sebagai mangsa, bukan sebagai “makhluk dosa.” Moralitas tuan adalah aktif, spontan, dan afirmatif: ia mengatakan “Aku baik” terlebih dahulu, lalu secara otomatis menganggap yang lain sebagai “buruk” hanya karena berbeda.

b) *Gut und Böse* (Baik dan Jahat) — Ciptaan Moralitas Budak

Ini adalah sistem nilai yang lahir dari *ressentiment* (dendam yang terpendam, kebencian pasif-aktif). Kaum lemah, yang tidak dapat mengalahkan kaum kuat dalam pertarungan langsung, membalikkan nilai: segala sesuatu yang kuat, otonom, berbahaya, dan agresif dilabeli sebagai “jahat” (*böse*). Kata “jahat” diciptakan *terlebih dahulu* sebagai proyeksi kebencian terhadap musuh. Kemudian, secara reaktif, “baik” (*gut*) didefinisikan sebagai kebalikan dari yang jahat — yaitu, yang lemah, rendah hati, pasif, penderita, miskin, saleh. Di sinilah lahir konsep-konsep seperti “orang yang baik adalah yang lemah lembut” dan “orang yang kuat adalah yang jahat.”

Moralitas budak adalah reaktif, tidak spontan, dan negatif; ia tidak dapat mengafirmasi dirinya sendiri tanpa merujuk pada musuhnya. Inilah yang menurut Nietzsche dilakukan oleh agama Kristen (dan juga demokrasi, sosialisme, dan feminisme sebagai anak-anaknya). Agama Kristen adalah “pemberontakan budak dalam etika” yang dimenangkan secara perlahan selama 2000 tahun, sehingga nilai-nilai Kristen (kerendahan hati, belas kasih, kesetaraan, kasih kepada musuh) menjadi dominan di Barat.

Dengan menyerukan posisi *Jenseits von Gut und Böse*, Nietzsche menuntut kembalinya subjektivitas yang *aktif dan kreatif* — yang tidak lagi terkungkung oleh

kategori moralitas reaktif. Ia tidak mengusulkan kebalikan dari moralitas Kristen (yaitu, “menjadi jahat” dalam arti Kristen), karena itu masih berada dalam kerangka yang sama. Ia mengusulkan untuk keluar dari kerangka itu sama sekali, kembali ke etika tuan dalam bentuk yang dimurnikan, tanpa kekejaman yang tidak perlu, dengan aristokrasi spiritual sebagai gantinya.

Kritik terhadap distingsi ini: *Pertama*, apakah dikotomi antara “moralitas tuan” dan “moralitas budak” tidak terlalu sederhana? Apakah tidak ada moralitas yang lahir dari kerja sama dan solidaritas, bukan dari dominasi atau *ressentiment*? Nietzsche mengabaikan kemungkinan bahwa nilai-nilai seperti keadilan dan belas kasih dapat berkembang dari kebutuhan praktis komunitas, bukan dari kebencian kelas. Kedua, ia secara implisit meromantisasi kekejaman aristokratik. Kaum bangsawan di masa lalu tidak hanya “kuat dan indah”; mereka juga sering kejam, sewenang-wenang, dan eksploitatif. Nietzsche tampaknya mengabaikan penderitaan korban kekejaman itu. Apakah kita benar-benar ingin kembali ke “etika tuan”? Mungkin tidak. Maka proyek “di luar baik dan jahat” harus menyediakan kriteria baru, bukan hanya nostalgia pada masa lalu.

2. KRITIK TERHADAP PRASANGKA PARA FILSUF

DALAM bagian awal *Jenseits von Gut und Böse* (Bab 1), Nietzsche menyerang fondasi epistemologi Barat — terutama warisan Plato dan Kant. Ia berargumen bahwa para filsuf besar sebenarnya tidak mencari “kebenaran” yang murni, melainkan sekadar mencari *pembenaran rasional* atas *prasangka moral* dan *keinginan pribadi* mereka sendiri. Mereka mengklaim berbicara atas nama kebenaran universal, tetapi sebenarnya mereka sedang *memaksakan kehendak untuk berkuasa* mereka dalam bentuk yang paling halus.

Nietzsche menolak adanya “Kebenaran” objektif yang universal, bebas sudut pandang. Apa yang kita sebut sebagai “kebenaran” adalah interpretasi yang melayani Kehendak untuk Berkuasa (*Wille zur Macht*) dari suatu komunitas atau tipe manusia. Logika, rasionalitas, dan sains adalah alat untuk menyederhanakan dunia yang kacau agar dapat diprediksi dan dikendalikan. Tidak ada “realitas pada dirinya sendiri”; yang ada hanya realitas yang diinterpretasikan. Ini adalah *perspektivisme radikal* yang sering disalahpahami sebagai relativisme.

Berada di luar “baik dan jahat” berarti memiliki *keberanian intelektual* untuk mengakui bahwa hidup secara esensial adalah *eksploitasi, penaklukan, dan pemaksaan bentuk* — bahwa klaim moralitas sering kali hanyalah *topeng* untuk menyembunyikan kebenaran fisiologis dan psikologis ini. Bahkan nilai-nilai seperti “ketidakegoisan” dan “pengorbanan diri” dapat didekonstruksi sebagai bentuk egoisme yang terselubung: orang yang mengorbankan dirinya untuk orang lain mungkin menikmati perasaan superioritas moral yang didapat dari pengorbanan itu. Nietzsche dengan sinis menyebut ini sebagai “psikologi kimiawi” dari nilai-nilai.

Nietzsche secara eksplisit mengkritik imperatif kategoris Kant sebagai bentuk ketaatan buta terhadap hukum yang tidak lagi memiliki Tuhan. Bagi Nietzsche,

“bertindaklah sedemikian sehingga maksimu dapat menjadi hukum universal” adalah *moralitas kawan* yang menghancurkan keunikan individu. Mengapa saya harus menginginkan bahwa semua orang bertindak seperti saya? Justru perbedaan, kompetisi, dan hierarki yang menghasilkan budaya yang hebat. Keseragaman adalah kematian.

Seperti yang telah kita bahas dalam idiom *Wille zur Macht*, klaim “semua kebenaran adalah perspektif” bersifat self-referential. Apakah klaim itu sendiri hanya perspektif? Jika ya, maka ia tidak memiliki klaim kebenaran universal, dan Nietzsche tidak dapat menggunakannya untuk mengkritik filsuf lain. Ini adalah paradoks yang diakui oleh para pendukung Nietzsche (seperti Alexander Nehamas) sebagai konsekuensi yang tak terhindarkan. Tetapi bagi kritikus (Habermas), ini adalah kegagalan: tanpa klaim kebenaran universal, kritik menjadi hanya pernyataan selera, dan tidak ada yang melarang orang lain untuk memiliki perspektif yang membenarkan genosida.

3. NATURALISME DAN FISIOLOGI MORAL

NIETZSCHE berusaha mengembalikan filsafat ke “bumi” melalui pendekatan naturalistik yang baru. Ia menolak penjelasan transendental tentang moralitas (seperti “hukum kodrat” atau “kehendak ilahi”). Sebaliknya, ia memandang moralitas sebagai *fenomena semiotik* — sebuah bahasa tanda yang mencerminkan kondisi *kesehatan fisiologis* suatu jenis manusia. Moralitas bukanlah “kebenaran” tetapi *gejala* (*Symptom*).

Keyakinan moral seseorang adalah ekspresi dari insting-instingnya, dari kuantitas kekuatan yang ia miliki. Orang yang kuat dan sehat cenderung memiliki moralitas yang mengafirmasi kehidupan (keberanian, kejujuran, ambisi, kemewahan). Orang yang lemah, sakit, atau dekadensi cenderung memiliki moralitas yang memusuhi kehidupan (asketisme, kerendahan hati, belas kasih yang berlebihan, egalitarianisme). Moralitas Kristen, bagi Nietzsche, adalah gejala dari kehidupan yang menurun (*declining life*) — yaitu, keinginan untuk mati, untuk melarikan diri dari dunia ini, yang berasal dari kaum miskin, budak, dan orang sakit yang tidak mampu bertahan dalam kompetisi.

Nietzsche melakukan “psikologi kimiawi” terhadap nilai-nilai. Ia membedah bagaimana kasih sayang, pengorbanan diri, dan ketidakegoisan sebenarnya berakar pada dorongan-dorongan yang egoistik atau bahkan keinginan tersembunyi untuk berkuasa atas orang lain. Contoh: seorang dermawan yang memberi sumbangan besar mungkin secara tidak sadar ingin dihormati, diingat, atau merasa lebih unggul dari penerima. “Altruisme murni” adalah mitos; selalu ada kepentingan tersembunyi. Ini adalah *skeptisisme psikologis* yang sangat tajam dan sering terbukti dalam kehidupan sehari-hari — tetapi apakah ia tidak *reduksionis*? Apakah tidak ada tindakan yang benar-benar tulus tanpa pamrih? Nietzsche akan menjawab bahwa bahkan motif paling mulia pun dapat diurai menjadi keinginan untuk berkuasa. Tetapi kritikus dapat mengatakan bahwa ini adalah penjelasan yang tidak dapat

difalsifikasi — yaitu, selalu dapat mengatakan “di balik altruisme ada egoisme,” tanpa bukti.

Mengurangi moralitas menjadi fisiologi adalah kesalahan kategoris. Nilai-nilai tidak dapat disimpulkan dari fakta biologis; dari “adalah” (kondisi kesehatan) tidak dapat ditarik “seharusnya” (apa yang baik). Nietzsche sebenarnya menyelundupkan nilai: ia *lebih suka* kehidupan yang kuat dan ekspansif daripada kehidupan yang lemah dan defensif. Tapi mengapa preferensi itu sendiri lebih valid daripada preferensi sebaliknya? Ia tidak memberikan alasan yang tidak melingkar. Maka naturalisme Nietzsche adalah *naturalisme evaluatif* yang tidak netral.

4. SOSOK “ROH BEBAS” (*DER FREIE GEIST*) DAN FILSUF MASA DEPAN

Siapa yang mampu berada “di luar baik dan jahat”? Nietzsche menyebut mereka Roh Bebas (*Freigeister*), yang tidak sama dengan “orang bebas” dalam politik liberal. Roh bebas adalah mereka yang telah melepaskan rantai tradisi, agama, moralitas kawan, dan prasangka filsafat. Mereka memiliki keberanian untuk otonomi yang sejati.

Roh bebas tidak menerima nilai-nilai sebagai hukum abadi; mereka memperlakukan nilai-nilai sebagai *alat eksperimen*. Mereka berani mencoba cara hidup baru, berani gagal, berani mengambil risiko moral. Ini adalah kebalikan dari “manusia terakhir” (*letzter Mensch*) yang hanya ingin kenyamanan dan keamanan. Roh bebas adalah *petualang jiwa*.

Filsuf masa depan, bagi Nietzsche, bukanlah mereka yang hanya mencatat sejarah pemikiran (seperti profesor filsafat yang ia benci). Mereka adalah mereka yang memiliki kekuatan untuk menetapkan nilai — untuk mengatakan “ini baik, ini buruk” berdasarkan kehendak mereka sendiri, bukan berdasarkan otoritas eksternal. Mereka melampaui moralitas konvensional bukan untuk berbuat kriminal secara dangkal, melainkan untuk *menciptakan tatanan hierarki baru* yang didasarkan pada keunggulan spiritual dan kekuatan kreatif. Ini adalah *aristokrasi roh*.

Apakah roh bebas tidak berisiko menjadi *sombong* dan *tidak peduli* pada penderitaan orang lain? Nietzsche tampaknya mengabaikan kebutuhan solidaritas kolektif. Juga, siapa yang menjamin bahwa roh bebas tidak akan menjadi tiran? Dalam ketiadaan kriteria moral eksternal, hanya kekuatan individu yang tersisa. Dan kekuatan individu dapat disalahgunakan. Nietzsche menjawab: hanya mereka yang memiliki kualitas spiritual tertinggi yang akan mencapai posisi tertinggi; mereka tidak akan kejam karena kekejaman adalah tanda kelemahan. Namun, ini adalah optimisme yang naif tentang hubungan antara kekuasaan dan kebajikan. Sejarah menunjukkan bahwa banyak tiran memiliki kecerdasan tinggi tetapi juga kejam.

5. DIMENSI META-ETIS

Jenseits von Gut und Böse adalah *prasyarat* bagi proyek *Umwertung aller Werte* (Penilaian Kembali Seluruh Nilai) yang lebih besar. Ini adalah landasan untuk membangun etika baru setelah keruntuhan fondasi lama.

Dalam kondisi “di luar,” subjek menjadi hukum bagi dirinya sendiri (*Selbstgesetzgebung*), tetapi tidak dalam versi Kant yang universal. Kriteria tindakan tidak lagi didasarkan pada apakah tindakan tersebut “sesuai dengan aturan” (deontologis) atau “menghasilkan kebahagiaan” (utilitarian), melainkan apakah tindakan tersebut mencerminkan kepenuhan vitalitas dan peningkatan kekuatan jiwa — yaitu, apakah ia diekspresikan dari kelimpahan, bukan dari kekurangan. Tindakan yang berasal dari kelimpahan (kreativitas, kemurahan hati, keberanian) adalah baik; tindakan yang berasal dari kekurangan (iri, dengki, dendam, keserakahan) adalah buruk — tetapi ini bukan lagi “baik” dan “jahat” dalam arti Kristen.

Berada di luar dikotomi ini berarti menerima bahwa dalam setiap kebaikan ada unsur kekejaman, dan dalam setiap keindahan ada unsur kehancuran. Seorang seniman yang menciptakan mahakarya mungkin harus menghancurkan bahan mentah, mungkin harus mengorbankan hubungan pribadi, mungkin harus kejam pada dirinya sendiri. Kehidupan itu sendiri adalah proses yang melibatkan penderitaan, kematian, dan dominasi. Moralitas tradisional mencoba menyangkal hal ini dengan menciptakan dunia lain yang “baik sempurna.” Nietzsche menuntut keberanian untuk *mencintai kehidupan dalam totalitasnya yang mengerikan sekaligus mengagumkan (amor fati)*.

Apakah “kepenuhan vitalitas” adalah kriteria yang operasional? Bagaimana kita mengukurnya? Nietzsche tidak memberikan metodologi. Juga, apakah seorang psikopat yang merasakan kegembiraan besar saat menyiksa orang lain dapat dikatakan memiliki “kepenuhan vitalitas”? Tindakannya mungkin berasal dari kelimpahan (ia tidak kekurangan apa pun), tetapi kebanyakan orang akan mengutuknya sebagai kejahatan. Nietzsche akan menjawab bahwa psikopat adalah tipe manusia yang lebih rendah, tetapi ia tidak memberikan argumen yang meyakinkan selain bahwa psikopat tidak berkontribusi pada budaya. Maka, etika Nietzsche bergantung pada asumsi tentang apa yang “meningkatkan kehidupan” — asumsi yang tidak dapat dibenarkan secara non-sirkular.

6. KRITIK TERHADAP MODERNITAS DAN BAHAYA ELITISME

NIETZSCHE memandang cita-cita modern seperti demokrasi, sosialisme, feminisme, dan hak asasi manusia sebagai kelanjutan dari moralitas budak (Kristen tanpa Tuhan). Ia secara eksplisit anti-egalitarian.

Baginya, memaksakan satu standar moral yang sama bagi semua orang — yaitu, “setiap manusia memiliki martabat yang sama” — adalah bentuk tirani terhadap mereka yang luar biasa. Aristoteles benar: manusia tidak sama secara alamiah; ada yang dilahirkan untuk memerintah, ada yang untuk dilayani. Demokrasi meratakan perbedaan ini dan menghambat munculnya jenius. Ini adalah kritik yang sangat tidak populer, dan Nietzsche tahu itu.

Posisi “di luar baik dan jahat” menuntut pengakuan akan adanya hierarki kualitas manusia. Hanya mereka yang mampu menanggung beban kebebasan —

yaitu roh bebas — yang berhak melampaui hukum massa. Massa tetaplah massa; mereka membutuhkan otoritas, agama, dan moralitas kawanannya untuk tidak saling membunuh. Nietzsche tidak mengusulkan anarki atau abolisi semua hukum; ia mengusulkan *dua moralitas*: satu untuk yang kuat (yang bisa hidup tanpa aturan eksternal) dan satu untuk yang lemah (yang perlu diatur). Ini adalah elitisme radikal.

Apakah ini tidak mengarah pada *fasisme*? Nietzsche sendiri anti-antisemit dan anti-nasionalis, tetapi gagasan tentang “manusia unggul” yang tidak terikat oleh moralitas umum sangat mudah diadopsi oleh ideologi Nazi (meskipun dengan perubahan signifikan). Para filsuf setelah Perang Dunia II, seperti Karl Löwith dan Leo Strauss, menuduh bahwa kritik Nietzsche terhadap demokrasi dan universalisme melemahkan fondasi perlawanan terhadap tirani. Jika tidak ada nilai universal, lalu mengapa kita tidak boleh membunuh yang lemah? Nietzsche tidak memiliki jawaban yang memuaskan. Maka, kita harus menolak implikasi politik dari *Jenseits von Gut und Böse* jika tidak ingin mengulangi kegelapan abad ke-20.

7. ANTARAKRITIK POLITISASI IDENTITAS, KAPITALISME, DAN POSTMODERNISME

DI ABAD ke-21, *Jenseits von Gut und Böse* terus mempengaruhi pemikiran kritis — tetapi juga disalahgunakan.

Analisis Nietzsche tentang *ressentiment* dapat diterapkan pada beberapa bentuk politik identitas kontemporer. Kelompok yang merasa tertindas (berdasarkan ras, gender, seksualitas) sering kali membangun moralitas yang reaktif: mereka mendefinisikan diri mereka sebagai “baik” dalam oposisi terhadap “jahat” yang kuat. Ini adalah strategi yang diperlukan dalam perjuangan melawan ketidakadilan, tetapi Nietzsche akan memperingatkan agar tidak terjebak dalam *ressentiment* yang melumpuhkan. Tujuan akhir haruslah pemberdayaan (*empowerment*), bukan sekadar kebencian terhadap musuh. Ini adalah wawasan yang berharga.

Nietzsche mungkin akan melihat kapitalisme sebagai moralitas kawanannya baru yang menghancurkan individualitas. Kapitalisme mendorong konsumerisme, konformitas, dan persaingan yang dangkal — bukan kompetisi kreatif yang luhur. “Manusia terakhir” yang hanya mengejar kenyamanan dan hiburan adalah produk kapitalisme. Nietzsche akan menolak kapitalisme sama seperti ia menolak sosialisme. Ini sering diabaikan oleh para libertarian yang salah mengklaim Nietzsche.

Foucault, Derrida, Deleuze sangat dipengaruhi oleh Nietzsche. “Di luar baik dan jahat” diadopsi sebagai prinsip untuk mendekonstruksi oposisi biner dalam filsafat Barat (laki-perempuan, rasional-emosional, budaya-alam, subjek-objek). Namun, postmodernisme sering dikritik karena mengarah pada relativisme yang tidak dapat membela nilai-nilai demokrasi. Apakah kita dapat “mendekonstruksi” hak asasi manusia tanpa konsekuensi? Nietzsche mungkin menjawab bahwa hak asasi manusia adalah moralitas budak, dan ia tidak peduli. Tapi kita, yang hidup dalam masyarakat demokratis, peduli.

Di dunia yang semakin sekuler, tidak ada lagi fondasi transendental untuk moralitas. Agama melemah, metafisika ditinggalkan. *Jenseits von Gut und Böse*

adalah salah satu upaya untuk menemukan fondasi baru tanpa transendensi. Apakah berhasil? Bagi sebagian orang, ya — mereka menemukan makna dalam kreativitas, dalam perjuangan, dalam keunggulan pribadi. Bagi sebagian besar, tidak — mereka kembali ke agama, ke ideologi, atau ke hedonisme. Nietzsche tidak menyediakan resep untuk semua orang; ia hanya menawarkan *jalan bagi segelintir*.

KHATIMAH

Jenseits von Gut und Böse adalah sebuah *perjalanan menuju otonomi radikal* — sebuah undangan bagi manusia untuk berhenti menjadi “hewan ternak” yang patuh pada norma-norma kolektif yang menghambat pertumbuhan. Dengan melampaui batasan sempit “baik” dan “jahat” versi moralitas budak, manusia membuka kemungkinan untuk mencapai potensi tertingginya: menjadi pencipta nilai, menjadi legislator bagi dirinya sendiri. Ini adalah filsafat yang berbahaya dan penuh risiko — dan bagi Nietzsche, itulah satu-satunya cara untuk menyelamatkan kebudayaan dari dekadensi dan kekerdilan jiwa. Menjadi “di luar baik dan jahat” berarti menjadi pencipta dunia kita sendiri di tengah kekosongan makna metafisik. Namun, seperti yang telah kita lihat, proyek ini penuh dengan ambiguitas dan bahaya. Ia dapat disalahgunakan untuk membenarkan tirani, eksploitasi, dan kekejaman. Ia mengabaikan dimensi solidaritas, keadilan, dan perlindungan terhadap yang lemah yang justru membedakan peradaban dari kebiadaban. Ia terlalu elitis dan individualistik untuk menjawab tantangan kolektif seperti perubahan iklim, ketimpangan ekonomi, atau pandemi global.

Maka, mungkin kita perlu menolak *Jenseits von Gut und Böse* sebagai panduan moral universal, tetapi mengapresiasinya sebagai alat kritik terhadap dogmatisme, kemunafikan, dan naluri kawanan yang membabi buta. Kita dapat menggunakan pisau bedah Nietzsche untuk membedah moralitas yang menindas, tetapi kita tidak harus membuang semua nilai-nilai yang diwarisi. Kita dapat mempertahankan demokrasi, hak asasi manusia, dan solidaritas sosial — bukan karena mereka “benar” secara metafisik, tetapi karena mereka adalah syarat untuk hidup bersama yang layak bagi semua, termasuk mereka yang tidak bisa menjadi “roh bebas.” Dan itu, mungkin, adalah jalan ketiga antara Nietzsche dan Kant, antara amoralisme heroik dan moralisme dogmatis. Nietzsche memberi kita keberanian untuk bertanya; tetapi jawabannya, kita harus menciptakannya bersama-sama.



Il faut cultiver notre jardin

(Kita harus mengurus kebun kita sendiri)

— Voltaire, *Candide* (Prancis)

PENDAHULUAN

Maksim “Il faut cultiver notre jardin” (Kita harus mengurus kebun kita sendiri) merupakan kalimat penutup yang monumental dari novel satiris Voltaire (François-Marie Arouet, 1694–1778), *Candide, ou l’Optimisme* (1759). Pernyataan ini muncul sebagai sebuah *antitesis radikal* terhadap optimisme metafisis Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) yang diwakili oleh karakter Pangloss — seorang filsuf konyol yang bersikeras bahwa manusia hidup di “dunia terbaik dari semua dunia yang mungkin” (*le meilleur des mondes possibles*). Setelah melintasi rangkaian penderitaan yang absurd—perang, inkuisisi (Lisbon, 1756), gempa bumi (Lisbon, 1755), penyakit kelamin, perbudakan, kekayaan yang hilang dan ditemukan kembali, serta pengkhianatan—Candide akhirnya meninggalkan spekulasi metafisik dan memutuskan untuk mengolah kebunnya.

Secara filosofis, *Candide* adalah sebuah pembunuhan karakter terhadap Leibnizianisme yang saat itu populer di kalangan istana dan akademi Jerman-Prancis. Leibniz berargumen bahwa karena Tuhan adalah baik dan mahakuasa, maka dunia yang Ia ciptakan haruslah yang terbaik secara logis (tidak mungkin lebih baik lagi karena akan melanggar konsistensi internal). Voltaire menjawab: *Apakah Anda pernah melihat Gempa Lisbon? Apakah Anda pernah melihat Inkuisisi? Apakah Anda pernah melihat perang tujuh tahun?* Dunia ini penuh dengan kejahatan yang tidak masuk akal, dan klaim bahwa “semua ini adalah yang terbaik” adalah penghinaan terhadap penderitaan manusia.

Maka, *Il faut cultiver notre jardin* adalah sikap pragmatis setelah kegagalan teodisi. Ia bukanlah solusi metafisik; ia adalah penarikan diri dari pertanyaan-pertanyaan yang tak terjawab (“mengapa ada kejahatan?” “mengapa Tuhan membiarkan ini?”) menuju aksi lokal yang bermakna. Voltaire tidak mengatakan bahwa kebun akan menyelamatkan dunia, atau bahwa kerja akan menghapus penderitaan. Ia mengatakan: kita tidak bisa mengubah takdir, tetapi kita bisa merawat sebidang tanah kecil di bawah kaki kita.

Namun, di sinilah ketegangan muncul. Apakah “mengurus kebun sendiri” berarti menarik diri dari politik dan tanggung jawab sosial? Apakah ini bentuk privatisasi kebahagiaan yang individualistik dan tidak peduli pada ketidakadilan

struktural? Voltaire sendiri adalah seorang aktivis yang sengit: ia membela kasus Calas, Sirven, dan La Barre — korban ketidakadilan agama dan hukum. Ia tidak hanya “mengurus kebunnya”; ia menggunakan pena dan pengaruhnya untuk melawan fanatisme. Maka, maksim ini harus dibaca dalam konteks ironis Candide: setelah semua petualangan absurd, Candide dan teman-temannya (yang telah kehilangan semua ilusi) memilih untuk hidup sederhana dan produktif — bukan karena mereka tidak peduli pada dunia, tetapi karena mereka sadar bahwa mereka tidak bisa memperbaiki semuanya. Kebun adalah metafora untuk lingkaran kendali (Epictetus, Stoa), tetapi dengan sentuhan Pencerahan yang aktif.

Dalam esai ini, kita akan menelusuri dekonstruksi optimisme Leibnizian, triad kesengsaraan yang diatasi kerja, metafora kebun sebagai otonomi terbatas, pragmatisme Pencerahan, dimensi sosio-politik (subversif terhadap otoritas), serta relevansi kontemporer untuk etika ekologi, kesehatan mental, dan aktivisme yang berkelanjutan. Kita juga akan mengkritik maksim ini dari perspektif revolusioner (apakah ia tidak terlalu konservatif?) dan dari perspektif teologis (apakah ia mengabaikan harapan transenden?).

1. DEKONSTRUKSI OPTIMISME METAFISIS

SECARA epistemologis, pernyataan “mengolah kebun” adalah penolakan terhadap *teodisi* — upaya intelektual untuk membenarkan keberadaan kejahatan di bawah kekuasaan Tuhan yang maha baik dan maha kuasa. Leibniz, dalam *Essais de Théodicée* (1710), berargumen bahwa karena Tuhan memiliki kebijaksanaan tak terbatas, Ia memilih dunia dengan keseimbangan kebaikan dan kejahatan yang optimal. Kejahatan bukanlah kegagalan Tuhan, melainkan kondisi logis bagi kebaikan yang lebih besar (misalnya, kebebasan manusia memungkinkan kejahatan moral; hukum fisika memungkinkan gempa bumi sebagai konsekuensi mekanis). Dunia ini bukan tanpa kejahatan, tetapi ia adalah yang terbaik secara matematis (tidak ada dunia lain yang secara total memiliki lebih banyak kebaikan dan lebih sedikit kejahatan).

Voltaire menyerang argumen ini dengan sarkasme tanpa ampun. Karakter Pangloss, guru Candide, terus mengulang “semua ini adalah yang terbaik” bahkan ketika ia digantung (hampir), disifilis, dipukuli, dan dibuang ke kapal. Setiap kali Candide mengalami kengerian baru, Pangloss menemukan “alasan” mengapa itu baik. Voltaire menunjukkan bahwa *logika Leibniz adalah komedi kekejaman*: ia mengubah penderitaan nyata menjadi premis dalam silogisme.

Voltaire menyerang kecenderungan para filsuf untuk membangun sistem penjelasan yang megah namun gagal menjelaskan realitas penderitaan konkret. Seorang anak yang mati karena wabah tidak peduli dengan “harmoni yang telah ditentukan sebelumnya” Leibniz. Seorang korban penyiksaan Inkuisisi tidak tertarik dengan argumen bahwa “kebebasan manusia membenarkan kejahatan.” Filsafat yang tidak membumi adalah penghinaan bagi mereka yang menderita.

Dengan memilih “kebun,” Candide mengakui bahwa tatanan alam semesta mungkin terlalu kompleks atau kacau untuk dipahami sepenuhnya oleh rasio

manusia. Voltaire tidak mengklaim bahwa Tuhan tidak ada (ia adalah deis, bukan ateis), tetapi ia menolak klaim bahwa kita dapat mengetahui tujuan Ilahi di balik kejahatan. Lebih baik mengakui ketidaktahuan kita daripada memaksakan penjelasan yang menghibur diri sendiri. Ini adalah *kerendahan hati intelektual* yang langka di abad Pencerahan (yang sering terlalu percaya pada rasio).

Apakah penolakan terhadap teodise berarti penolakan terhadap semua metafisika? Voltaire tidak membangun sistem alternatif; ia hanya menawarkan pragmatisme. Namun, tanpa metafisika, apakah kita memiliki justifikasi untuk melawan kejahatan? Jika dunia adalah absurd, mengapa tidak bunuh diri (seperti yang ditanyakan Camus nanti)? *Candide* memilih hidup dan bekerja, tetapi alasan untuk memilih itu (selain dari kebosanan dan kebutuhan) tidak diberikan secara filosofis. Voltaire mengandalkan *insting hidup* alami — mungkin cukup, tetapi kurang memuaskan secara teoretis.

2. TRIAD KESENGSARAAN DAN KERJA SEBAGAI TERAPI EKSISTENSIAL

DALAM teks asli *Candide*, setelah semua petualangan, tokoh-tokoh akhirnya menetap di sebuah peternakan kecil dekat Konstantinopel. Mereka awalnya bosan dan bertengkar. Kemudian seorang petani bijak menjelaskan bahwa kerja di kebun menjauhkan manusia dari “tiga keburukan besar”: *l’ennui* (kebosanan), *le vice* (maksiat), dan *le besoin* (kebutuhan). Voltaire tidak hanya memberikan solusi ekonomi; ia memberikan *terapi eksistensial*.

- *L’Ennui* (Kebosanan). Dalam perspektif eksistensial, kebosanan adalah kengerian akan kekosongan makna. Ketika tidak ada pekerjaan yang menantang, kesadaran manusia menghadapi kekosongan waktu. Kebosanan dapat mengarah pada depresi, nihilisme, atau pelarian ke dalam hiburan dangkal (yang oleh Pascal disebut *divertissement*). Kerja memberikan *struktur pada waktu* dan *arah pada kesadaran*. Kebun membutuhkan perhatian rutin: menyiram, menyangi, memanen. Aktivitas ini mengisi hari dengan tujuan kecil yang nyata, bukan dengan pertanyaan-pertanyaan besar yang tak terjawab.
- *Le Vice* (Maksiat). Pengangguran intelektual dan fisik dipandang sebagai lahan subur bagi dekadensi moral. Orang yang menganggur cenderung bergosip, iri, berselingkuh, atau melakukan kejahatan karena dorongan-dorongan tidak tersalurkan. Aktivitas produktif berfungsi sebagai *jangkar etis* — bukan karena kerja itu suci, tetapi karena ia mengalihkan energi dari keinginan destruktif ke tindakan konstruktif. Ini adalah pandangan klasik (Aristoteles: *ergon* manusia adalah aktivitas rasional) tetapi dengan aksen Voltaire: kerja manual sama mulianya dengan kontemplasi.
- *Le Besoin* (Kebutuhan). Secara pragmatis, kerja adalah *sarana untuk memenuhi kebutuhan material* secara mandiri. Ketergantungan pada orang lain (bangsawan, gereja, negara) menciptakan kerentanan terhadap eksploitasi. Kebun yang produktif memberikan *otonomi ekonomi* minimal — tidak harus kaya, tetapi cukup untuk tidak kelaparan. Ini adalah fondasi bagi kebebasan politik dan

pribadi. Seorang yang tidak bisa memenuhi kebutuhannya sendiri akan tunduk pada siapa pun yang memberinya makan.

Apakah kerja selalu menyelamatkan dari kebosanan dan maksiat? Tidak. Ada kerja yang membosankan, berulang, dan merendahkan martabat (misalnya, kerja pabrik Taylorisme). Voltaire membayangkan kebun kecil yang dikelola secara mandiri — yaitu kerja kreatif yang memberikan rasa memiliki. Ini adalah *romantisme* yang tidak tersedia bagi pekerja modern di rantai produksi. Juga, apakah tidak ada bentuk kehidupan yang bermakna selain kerja? Seni, kontemplasi, hubungan sosial juga penting. Voltaire tidak mengatakan bahwa kebun adalah satu-satunya; ia mengatakan bahwa dalam situasi mereka (setelah kehilangan segalanya), kebun adalah pilihan terbaik.

3. METAFORA “KEBUN” SEBAGAI OTONOMI DAN LOKALISASI TANGGUNG JAWAB

“KEBUN” (*le jardin*) berfungsi sebagai *metafora multidimensi* bagi ruang lingkup pengaruh manusia — sebuah konsep yang mengingatkan pada Stoa (Epictetus: bedakan apa yang ada dalam kendalimu dan apa yang tidak) tetapi dengan warna Pencerahan.

Kebun adalah simbol dari *lokalisasi*. Kita tidak bisa menyelamatkan dunia dari kelaparan global, atau mengubah hukum alam (gempa bumi), atau menghentikan perang besar. Tetapi kita bisa mengubah sebidang tanah di bawah kaki kita — menggali, menanam, menyiram, memanen. Ini adalah seruan untuk tanggung jawab personal yang terbatas namun efektif. Alih-alih mengkhawatirkan hal-hal yang tidak dapat kita kendalikan, kita fokus pada apa yang dapat kita kendalikan. Ini adalah terapi terhadap kecemasan global.

Secara batiniah, “mengolah kebun” berarti *mengolah pikiran sendiri* — melakukan sensor terhadap dogma, takhayul, dan fanatisme. Candide telah diracuni oleh optimisme palsu Pangloss; ia harus membersihkan pikirannya dari ide-ide berbahaya. Ini adalah bentuk otonomi kognitif di mana individu bertanggung jawab atas kejernihan rasionya sendiri. Voltaire adalah pejuang kebebasan berpikir; kebun intelektual adalah metafora untuk melawan otoritas gereja dan negara yang mencengkeram pikiran.

Berbeda dengan cita-cita utopis yang bersifat kolektif dan masif (misalnya, masyarakat komunis yang adil secara sempurna), Voltaire menyarankan bahwa kebahagiaan sejati lebih mungkin ditemukan dalam lingkaran kecil yang produktif dan damai. Ini bukan individualisme egois (karena kebun dapat diolah bersama teman-teman, seperti Candide, Pangloss, Martin, Cacambo, dan Cunégonde), tetapi ia menolak proyek transformasi sosial total. Revolusi besar sering berakhir dengan teror; lebih baik memperbaiki kebun sendiri daripada membakar istana. Ini adalah pandangan konservatif yang dikritik oleh kaum revolusioner (misalnya, Marx akan mengatakan bahwa Voltaire adalah ideolog borjuis kecil).

Apakah lokalisasi tanggung jawab tidak mengarah pada *apatisme politik*? Jika setiap orang hanya mengurus kebunnya sendiri, siapa yang akan melawan ketidakadilan

sistemik? Perbudakan masih ada; Inkuisisi masih ada; kemiskinan massal masih ada. Voltaire sendiri tidak mengikuti nasihat ini secara konsisten: ia menggunakan kekayaannya untuk melobi kasus-kasus ketidakadilan (Calas, Sirven, La Barre). Ia menulis risalah politik dan berhubungan dengan para penguasa (Frederick yang Agung, Catherine yang Agung) untuk mempengaruhi kebijakan. Jadi, “kebun” Voltaire mencakup seluruh Eropa dalam praktiknya. Maka, metafora kebun harus diartikan secara luwes — bukan berarti menarik diri total, tetapi memilih pertempuran yang bisa dimenangkan, tidak menyalahkan energi pada hal yang mustahil.

4. PRAGMATISME PENCERAHAN

MAKSIM “mengolah kebun” mencerminkan etos Pencerahan Prancis yang menekankan *utilitas* dan *kemajuan nyata* — berbeda dengan rasionalisme abstrak Jerman (Leibniz, Wolff) atau metafisika spekulatif.

Voltaire berargumen bahwa dunia tidak menjadi lebih baik melalui doa atau perdebatan silogisme. Ia menjadi lebih baik melalui penanaman benih, pembangunan infrastruktur, dan kemajuan ilmu pengetahuan praktis. Kebun menghasilkan makanan nyata; kanal mengairi ladang; vaksin mencegah penyakit (Voltaire adalah promotor inokulasi cacar). Filsafat yang tidak menghasilkan apa-apa selain teks-teks halus adalah *sia-sia*.

Meskipun Candide telah mengalami nasib buruk yang luar biasa (setiap kali ia berusaha untuk bahagia, ia kehilangan segalanya), ia tidak menyerah pada *nihilisme*. “Mengolah kebun” adalah tindakan afirmasi hidup yang melawan keputusasaan. Ini adalah bentuk “pesimisme aktif” — mengakui bahwa dunia ini buruk, penuh penderitaan, dan tidak adil, namun tetap bekerja untuk membuatnya sedikit lebih layak huni. Ini berbeda dari pesimisme pasif (Schopenhauer) yang menarik diri dari dunia, atau pesimisme putus asa (Cioran) yang merayakan kehancuran.

Apakah etika hasil tidak mengabaikan *nilai intrinsik* dari kontemplasi, seni, dan spiritualitas? Voltaire bukanlah filistin; ia adalah penulis drama, sejarawan, dan filsuf. Ia menghargai akal budi. Tetapi ia menolak metafisika yang tidak memiliki dampak praktis. Ini adalah *sikap borjuis* yang berguna tetapi juga berbahaya: jika hanya yang “berguna” yang bernilai, maka puisi, musik, dan cinta yang tidak produktif dapat diabaikan. Untungnya, Voltaire sendiri tidak konsisten: ia menulis puisi epik *La Henriade* dan tragedi klasik — bentuk seni yang tidak menghasilkan benih.

5. KRITIK TERHADAP OTORITAS GEREJA DAN MONARKI

PADA masa Voltaire, seruan untuk mengurus “kebun sendiri” juga memiliki muatan *subversif* terhadap otoritas Gereja dan Monarki absolut. Ini adalah bacaan politis yang sering diabaikan.

Dengan memusatkan perhatian pada kebun di bumi, Voltaire mengalihkan perhatian manusia dari *janji-janji surgawi* yang sering digunakan oleh institusi agama untuk membenarkan penderitaan di dunia. “Bersabarlah, kamu akan mendapat

ganjaran di surga” adalah tipu daya para pendeta untuk membuat rakyat tunduk pada ketidakadilan duniawi. Voltaire berkata: *tidak, kebunmu adalah sekarang*. Kerja di sini, hasil di sini. Ini adalah sekularisasi etika — menolak transendensi sebagai penghiburan palsu.

Kebun adalah ruang di mana *kelas sosial tidak lagi relevan* dibandingkan dengan efisiensi kerja. Seorang bangsawan turunan tidak tahu cara menanam; seorang budak yang dibebaskan bisa menjadi ahli berkebun. Ini adalah visi masyarakat yang berbasis pada *meritokrasi kerja* dan kontribusi nyata, bukan pada gelar atau hak istimewa keturunan. Voltaire tidak revolusioner (ia tidak menyerukan penghapusan monarki), tetapi ia meremehkan aristokrasi yang malas.

Apakah “kebun” cukup untuk melawan tirani? Voltaire mengandalkan pengaruh pada penguasa, bukan revolusi akar rumput. Ia percaya pada “raja yang tercerahkan” seperti Frederick yang Agung. Tetapi Frederick tetap seorang lalim yang berperang dan memeras rakyatnya. Apakah kebun akan membebaskan petani dari perbudakan feodal? Tidak secara langsung. Maka, kaum revolusioner (Rousseau yang lebih radikal, kemudian Marx) menganggap Voltaire terlalu lunak. “Kebun” adalah solusi bagi mereka yang sudah memiliki cukup — yaitu kelas menengah atas, bukan kaum tertindas.

6. STOIKISME MODERN, EKOLOGI, DAN AKTIVISME BERKELANJUTAN

DI ERA modern, *il faut cultiver notre jardin* sering kali dibaca sebagai *ajakan untuk menjaga kesehatan mental* dan fokus di tengah banjir informasi dan krisis global yang tak terkendali. Ini adalah *Stoikisme versi Pencerahan*.

Di tengah kekacauan dunia (perang, perubahan iklim, pandemi, krisis ekonomi), fokus pada proyek pribadi atau komunitas lokal (“kebun kita”) mencegah keputusan sistemik. Jika kita terus-menerus mengkhawatirkan hal-hal yang tidak dapat kita kendalikan (kebijakan pemerintah global, perang di negeri jauh, perilaku miliader), kita akan lumpuh. Voltaire mengajarkan: lakukan apa yang bisa dilakukan. Tanam tomat. Ajari anak membaca. Bantu tetangga. Kecil, tetapi nyata.

Maksim ini mengajarkan bahwa perubahan besar dimulai dari manajemen diri yang disiplin. Sebelum mengkritik tatanan dunia, seseorang harus mampu menata “kebun” moral dan intelektualnya sendiri — yaitu, membersihkan pikirannya dari prasangka, mengendalikan amarah, menghindari iri hati, dan bekerja secara teratur. Ini adalah *kebajikan klasik* (*sophrosyne*, moderasi) yang diabaikan oleh aktivis yang sering impulsif.

Secara literal, “mengolah kebun” menjadi metafora untuk bertani perkotaan, konsumsi lokal, dan gaya hidup rendah karbon. Melawan konsumerisme global dengan memproduksi makanan sendiri; melawan ketergantungan pada rantai pasok panjang dengan kemandirian pangan. Gerakan *slow food*, *permakultur*, dan *urban gardening* adalah implementasi modern dari maksim Voltaire. Ini adalah *pragmatisme ekologis*: daripada menunggu pemerintah mengatasi perubahan iklim, mulailah dari kompos rumah tangga.

Gerakan ekologi yang terlalu fokus pada “kebun lokal” dapat mengabaikan kebutuhan *aksi kolektif global*. Perubahan iklim tidak bisa diatasi hanya dengan kebun per orang; diperlukan kebijakan internasional yang mengikat, penghentian bahan bakar fosil, dan perubahan sistem ekonomi. Voltaire mungkin menjawab: “Lakukan keduanya; tuntutan perubahan sistemik, tetapi jangan berhenti merawat kebunmu sambil menunggu.” Ini keseimbangan yang sulit.

KHATIMAH

Il faut cultiver notre jardin adalah manifesto tentang kerendahan hati intelektual dan *keagungan praksis*. Voltaire mengingatkan kita bahwa filsafat yang paling luhur sekalipun tidak ada harganya jika tidak menghasilkan buah yang nyata bagi kemanusiaan. Mengolah kebun berarti mengakui keterbatasan kita sebagai manusia di hadapan alam semesta yang luas dan sering kali kejam — gempa bumi, wabah, perang, ketidakadilan — namun pada saat yang sama merayakan kekuatan kita untuk menciptakan ketertiban, keindahan, dan kecukupan dalam lingkup kecil yang dipercayakan kepada kita. Hidup yang bermakna, bagi Voltaire, tidak ditemukan dalam jawaban-jawaban metafisis yang pasti, melainkan dalam ketekunan tangan yang bekerja untuk mengubah lahan gersang menjadi taman yang bersemi.

Namun, seperti yang telah kita lihat, maksim ini tidak dapat diartikan sebagai penarikan diri total dari politik atau individualisme egois. Voltaire sendiri adalah aktivis yang berani melawan ketidakadilan. “Kebun” mencakup juga penggunaan pena dan pengaruh untuk melawan fanatisme. Ia adalah strategi untuk memilih pertempuran — tidak menyia-nyiakan energi pada hal yang mustahil, tetapi fokus pada apa yang dapat diubah, selangkah demi selangkah. Dalam dunia yang kompleks dan sering absurd, itu mungkin satu-satunya cara untuk tetap waras sekaligus tetap berkontribusi.

Di abad ke-21, kita menghadapi krisis yang lebih besar dan lebih global daripada Voltaire: perubahan iklim, pandemi, ketimpangan ekonomi, otoritarianisme digital. “Mengolah kebun” tidak cukup jika hanya berarti kebun literal. Tetapi sebagai metafora, ia tetap relevan: temukan lingkaran pengaruhmu, kerjakan dengan disiplin, dan jangan putus asa oleh apa yang tidak bisa kau ubah. Tanam benih kebaikan di tempat kau berdiri. Jika semua orang melakukan itu, mungkin dunia akan sedikit lebih baik. Dan itu, bagi Voltaire, sudah cukup untuk membuat hidup layak dijalani — tanpa perlu keyakinan bahwa ini adalah “dunia terbaik”.

L’homme est né libre, et partout il est dans les fers

(Manusia lahir merdeka, namun di mana-mana ia dalam belenggu)

— Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*

PENDAHULUAN

Pernyataan **Jean-Jacques Rousseau** (1712–1778), “L’homme est né libre, et partout il est dans les fers” (Manusia lahir merdeka, namun di mana-mana ia dalam belenggu), merupakan salah satu kalimat paling provokatif dalam sejarah filsafat politik Barat. Muncul sebagai baris pertama Bab 1 dari *Du contrat social* (1762), maksim ini menetapkan sebuah *paradoks fundamental* yang mendasari transisi dari kondisi alamiah (*état de nature*) menuju masyarakat sipil (*état civil*). Rousseau tidak hanya melakukan observasi empiris terhadap penindasan politik pada masanya (monarki absolut, feodalisme, ketidaksetaraan ekonomi), tetapi juga mengajukan sebuah *pertanyaan normatif radikal*: Bagaimana manusia yang secara ontologis merdeka bisa berakhir dalam subordinasi, dan apa yang bisa membuat subordinasi tersebut menjadi sah (*légitime*)?

Dengan kata lain, Rousseau tidak menolak semua bentuk “belenggu” (hukum, otoritas, kewajiban). Ia menolak belenggu yang tidak sah — yaitu, kekuasaan yang didasarkan pada paksaan fisik atau warisan kelahiran, bukan pada persetujuan rasional dari mereka yang diperintah. Tugas *Kontrak Sosial* adalah menemukan bentuk asosiasi yang membela dan melindungi pribadi serta harta setiap anggota dengan seluruh kekuatan bersama, tetapi di mana setiap individu, ketika bergabung, tetap menaati dirinya sendiri dan tetap merdeka seperti sebelumnya. Inilah proyek otonomi kolektif yang sangat ambisius — sekaligus sangat kontroversial, karena ia mengandaikan bahwa kehendak umum (*volonté générale*) dapat diketahui dan bahwa individu yang berbeda dengannya harus “dipaksa untuk merdeka.”

Dalam esai ini, kita akan menelusuri ontologi kebebasan alamiah Rousseau, metamorfosis belenggu (politik, sosial, psikologis), legitimasi melalui kontrak sosial, konsep kehendak umum, kontroversi “dipaksa merdeka,” serta kritik dari perspektif liberal (Isaiah Berlin), anarkis, dan feminis. Kita juga akan menilai relevansinya untuk demokrasi deliberatif kontemporer, welfare state, dan gerakan otonomi lokal.

1. ONTOLOGI KEBEBASAN ALAMIAH (*LIBERTÉ NATURELLE*)

Premis “Manusia lahir merdeka” bukanlah sebuah klaim historis-empiris tentang kelahiran biologis (karena bayi yang baru lahir jelas tidak merdeka; ia tergantung sepenuhnya pada orang tua). Ia adalah sebuah *konstruksi filosofis* tentang hakikat manusia, sebuah *ide regulatif* yang digunakan untuk mengkritik tatanan yang tidak sah. Bagi Rousseau, kebebasan adalah *konstituen dasar dari martabat kemanusiaan*. Menanggalkan kebebasan berarti menanggalkan kualitas sebagai manusia.

Dalam kondisi alamiah — sebuah konsep abstrak untuk memahami manusia sebelum adanya intervensi sosial (bukan rekonstruksi sejarah literal) — manusia hidup secara terisolasi, tanpa bahasa, tanpa moralitas, tanpa kepemilikan tetap. Mereka memiliki *kebebasan absolut* untuk mengikuti insting mereka demi kelangsungan hidup. Namun, kebebasan ini adalah kebebasan yang rapuh karena bergantung sepenuhnya pada kekuatan fisik individu. Tidak ada perlindungan, tidak ada kerja sama, tidak ada jaminan keamanan. Ini adalah *liberté naturelle* — kebebasan untuk melakukan apa pun yang dapat dilakukan dengan kekuatan sendiri, tanpa batasan.

Hobbes berargumen bahwa kondisi alamiah adalah “perang semua melawan semua” (*bellum omnium contra omnes*), sehingga manusia *harus* menyerahkan kebebasan mereka kepada penguasa absolut demi keamanan. Rousseau membalikkan argumen ini: kondisi alamiah bukanlah perang abadi (manusia primitif hidup damai, karena kebutuhan mereka sedikit dan kontak jarang); yang menyebabkan konflik dan ketidaksetaraan adalah pembentukan masyarakat sipil dan properti pribadi. Jadi, bagi Rousseau, kontrak sosial tidak diperlukan karena alam itu mengerikan; ia diperlukan karena masyarakat yang sudah ada penuh dengan ketidakadilan, dan kita perlu menemukan bentuk yang adil.

Apakah “manusia lahir merdeka” tidak mengabaikan ketergantungan alamiah manusia (pada orang tua, pada komunitas)? Aristoteles mengatakan *zōon politikon*; manusia secara kodrat adalah makhluk politik, tidak dapat mandiri tanpa *polis*. Rousseau sebenarnya setuju dalam praktik: ia mengakui bahwa manusia tidak bisa kembali ke alam (itu tidak mungkin dan tidak diinginkan). Maka, “lahir merdeka” lebih merupakan seruan normatif daripada deskripsi ontologis. Kritik lebih tajam datang dari feminis: Carole Pateman, dalam *The Sexual Contract*, menunjukkan bahwa kontrak sosial Rousseau (dan Hobbes, Locke) adalah *kontrak patriarkal* yang eksplisit atau implisit mengeksklusi perempuan dari kedaulatan. “Manusia” dalam frasa itu adalah *laki-laki*; perempuan lahir dalam belenggu *domestik* yang tidak pernah dipertanyakan oleh Rousseau (ia mengusulkan pendidikan yang berbeda untuk Sophie). Maka paradoks ini tidak berlaku universal.

2. ALIENASI POLITIK, SOSIAL, DAN PSIKOLOGIS

Fase “namun di mana-mana ia dalam belenggu” merujuk pada kondisi manusia dalam masyarakat terorganisir — khususnya masyarakat Eropa abad ke-18 yang feodal dan absolut. Rousseau mengidentifikasi beberapa jenis belenggu yang saling terkait:

a) Belenggu politik

Sistem monarki absolut dan despotisme merampas *kedaulatan individu*. Raja mengklaim memerintah atas nama Tuhan atau warisan, tetapi tidak ada persetujuan dari rakyat. Rakyat dipaksa mematuhi hukum yang tidak mereka buat, membayar pajak yang tidak mereka setujui, dan berperang untuk kepentingan yang tidak mereka pilih. Ini adalah bentuk *perbudakan sipil* yang paling kasat mata.

b) Belenggu sosial dan ketimpangan

Dalam *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Rousseau berargumen bahwa penemuan hak milik pribadi adalah awal dari belenggu tersebut. Orang pertama yang memagari sebidang tanah dan berkata “ini milikku” — dan orang-orang lain yang percaya padanya — adalah pendiri masyarakat sipil. Sejak itu, properti menciptakan hierarki (kaya vs miskin), dan hukum sering kali dibuat oleh yang kuat untuk melegitimasi penguasaan mereka atas yang lemah. Kemiskinan adalah belenggu yang tidak kalah kejamnya dari rantai besi: orang miskin “bebas” secara formal tetapi tidak memiliki sumber daya untuk menggunakan kebebasan itu.

c) Belenggu psikologis (*amour-propre*)

Konsep paling halus dan mendalam Rousseau. *Amour de soi* (cinta-diri alami) adalah keinginan untuk mempertahankan diri, yang sehat dan netral. Tetapi *amour-propre* (cinta-diri yang direfleksikan, kebanggaan) muncul ketika manusia mulai membandingkan dirinya dengan orang lain dan menginginkan pengakuan. Dalam masyarakat modern, *amour-propre* menjadi racun: kita tidak lagi hidup untuk diri sendiri, tetapi hidup dalam pandangan orang lain. Kita ingin lebih kaya, lebih terhormat, lebih cantik daripada tetangga. Kebahagiaan menjadi kompetisi tanpa akhir. Ini menciptakan *alienasi batiniah* yang membelenggu jiwa — kita menjadi budak opini publik, budak mode, budak status. Rousseau adalah salah satu kritikus paling awal dari “masyarakat tontonan” yang kemudian dianalisis oleh Debord.

Apakah semua belenggu dapat dihilangkan melalui kontrak sosial? Rousseau terlalu optimis bahwa kehendak umum akan mengatasi kepentingan pribadi. Ia mengabaikan *kekuatan institusi* dan *inerja budaya*. Seorang budak yang terbiasa dengan belenggu mungkin tidak menginginkan kebebasan; ia mungkin lebih memilih keamanan yang diberikan oleh tuan yang baik. Ini adalah kritik Marxis terhadap “kesadaran palsu.” Juga, Rousseau tidak memberikan solusi konkret untuk mengatasi *amour-propre* selain melalui pendidikan (dalam *Émile*) yang sangat idealis dan tidak realistis.

3. DARI FAKTA MENUJU HAK

Poin krusial dari pemikiran Rousseau bukanlah upaya untuk melepaskan seluruh belenggu dan kembali ke hutan — sebuah miskonsepsi populer yang dilontarkan oleh Voltaire (yang mengejek Rousseau dengan mengatakan “membaca buku Anda

membuat kita ingin merangkak dengan empat kaki”). Rousseau tidak mengusulkan kembali ke alam; ia sadar bahwa itu tidak mungkin dan tidak diinginkan, karena manusia telah berubah secara fundamental (memiliki bahasa, properti, keluarga, dan sejarah).

Rousseau bertanya: “Apa yang dapat membuat belenggu itu sah?” Jawabannya terletak pada konsep *Kontrak Sosial*. Tidak seperti Hobbes yang menginginkan Leviathan (penguasa absolut yang menakutkan), Rousseau menginginkan asosiasi di mana setiap anggota tetap bebas. Syaratnya: hukum yang mengikat harus dibuat oleh mereka yang mengikatnya. Ini adalah otonomi kolektif.

Melalui kontrak sosial, manusia melepaskan kebebasan alamiah (*liberté naturelle*) yang liar dan tidak terbatas (tetapi juga tidak aman) untuk mendapatkan kebebasan sipil (*liberté civile*) dan kebebasan moral. Kebebasan sipil dibatasi oleh kehendak umum, tetapi ia dilindungi oleh seluruh komunitas. Kebebasan moral adalah ketaatan pada hukum yang kita tetapkan untuk diri kita sendiri — ini adalah *kebebasan positif* (berbeda dengan kebebasan negatif ala Hobbes yang hanya berarti “tidak ada hambatan”). Belenggu menjadi *sah* ketika hukum yang mengikat individu adalah hukum yang dibuat oleh individu itu sendiri sebagai bagian dari komunitas.

Apakah kontrak sosial pernah terjadi secara historis? Rousseau mengakui bahwa ia adalah *konstruksi rasional*, bukan fakta sejarah. Tapi kemudian, bagaimana kita bisa mengikat individu yang tidak pernah menyetujui kontrak tersebut (misalnya, anak-anak yang lahir dalam masyarakat yang sudah ada)? Rousseau menjawab bahwa dengan tinggal di wilayah itu, seseorang secara implisit menyetujui (persetujuan diam, *consentement tacite*). Ini adalah argumen yang lemah, karena tidak ada pilihan nyata (kecuali emigrasi, yang mahal dan sulit). Kritik liberal (John Locke) sudah lebih halus dengan teori persetujuan eksplisit; Rousseau terlalu mengandalkan “kehendak umum” yang abstrak.

4. VOLONTÉ GÉNÉRALE (KEHENDAK UMUM) SEBAGAI SOLUSI OTONOMI

ROUSSEAU mengusulkan bahwa manusia dapat tetap merdeka meskipun hidup di bawah hukum, jika hukum tersebut merupakan manifestasi dari Kehendak Umum. Konsep ini adalah yang paling orisinal dan paling kontroversial.

Kehendak umum (*volonté générale*) bukanlah sekadar jumlah dari kehendak pribadi (yang disebut *volonté de tous* — kehendak semua orang). Kehendak semua orang adalah penjumlahan kepentingan individual, yang sering bertentangan. Kehendak umum adalah kehendak yang diarahkan pada kepentingan bersama (*bien commun*), dan ia dapat berbeda dari kepentingan mayoritas pada suatu isu tertentu. Rousseau optimis bahwa jika warga negara berdiskusi dengan jujur, mereka akan mencapai kesepakatan tentang apa yang terbaik bagi semua. Ia juga percaya bahwa kehendak umum tidak dapat salah (*infallible*) — bukan dalam arti bahwa ia selalu benar secara faktual, tetapi bahwa ia selalu diarahkan pada kebaikan bersama.

Seseorang dianggap *bebas* jika ia menaati hukum yang ia tetapkan sendiri. Dengan menyerahkan diri sepenuhnya kepada komunitas (kontrak sosial), setiap individu sebenarnya tidak menyerahkan diri kepada siapa pun secara pribadi, melainkan kepada kesatuan kolektif di mana ia sendiri adalah anggotanya. Dalam konteks ini, belenggu hukum bukan lagi penindasan, melainkan *ekspresi dari kebebasan moral*. Inilah yang membedakan “kebebasan orang biadab” (mengikuti nafsu) dari “kebebasan warga negara” (mengikuti hukum rasional).

Bagaimana kita mengetahui apa itu kehendak umum dalam praktik? Rousseau tidak memberikan institusi yang jelas (pemungutan suara? musyawarah? dewan filsuf?). Ia mengatakan bahwa kehendak umum selalu benar, tetapi ia juga mengakui bahwa rakyat bisa keliru. Ini tautologis. Kritik paling keras datang dari Benjamin Constant dan Isaiah Berlin: kehendak umum adalah kedok untuk *tirani mayoritas* atau bahkan *tirani negara*. Jika seorang individu berbeda pendapat dengan apa yang dideklarasikan sebagai “kehendak umum,” ia dipaksa untuk patuh — bahkan dipaksa untuk “merdeka.” Konsep ini telah digunakan untuk membenarkan teror Revolusi Prancis (Robespierre mengaku sebagai juru bicara kehendak umum) dan kemudian totalitarisme. Rousseau mungkin membalas bahwa ia membayangkan republik kecil seperti Jenewa, bukan negara-bangsa besar, dan bahwa musyawarah harus dilakukan oleh warga yang setara, bukan oleh partai. Tapi kritik tetap kuat.

5. KONSEP “DIPAKSA UNTUK MERDEKA” (*FORCÉ D’ÊTRE LIBRE*)

Salah satu implikasi paling kontroversial dari pemikiran Rousseau adalah pernyataannya bahwa siapa pun yang menolak untuk mengikuti kehendak umum akan “dipaksa untuk merdeka” (*forcer à être libre*). Ini muncul dalam *Kontrak Sosial* Buku I, Bab 7:

“Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner la force aux autres, que quiconque refusera d’obéir à la volonté générale, y sera contraint par tout le corps; ce qui ne signifie autre chose sinon qu’on le forcera d’être libre.” (Agar perjanjian sosial tidak menjadi formula kosong, ia mengandung secara diam-diam komitmen ini, yang sendirian dapat memberi kekuatan pada yang lain: bahwa siapa pun yang menolak mematuhi kehendak umum akan dipaksa oleh seluruh tubuh; itu berarti tidak lain bahwa ia akan dipaksa untuk merdeka.)

Bagi Rousseau, kebebasan sejati *bukan* berarti melakukan apa pun yang diinginkan (yang disebutnya sebagai *perbudakan nafsu*, karena nafsu tidak rasional). Kebebasan sejati adalah ketaatan pada hukum yang *rasional dan kolektif*. Seorang warga yang memilih melanggar hukum karena keinginan pribadinya sedang *memperbudak dirinya sendiri* pada nafsu yang lebih rendah. Masyarakat yang memaksanya untuk mematuhi hukum sebenarnya sedang membebaskannya dari belenggu nafsunya sendiri. Ini adalah paradoks yang indah tetapi juga sangat berbahaya.

Secara teoretis, jika sesama warga memaksa saya untuk mematuhi hukum yang rasional, mereka tidak melawan kebebasan saya; mereka menyempurnakan kebebasan saya dengan menyelaraskan tindakan saya dengan kehendak rasional saya yang sejati (yang mungkin tidak saya sadari). Ini adalah akar dari *komunitarianisme* dan **republikanisme** modern, tetapi juga akar dari paternalisme negara.

Dalam *Two Concepts of Liberty* (1958), Berlin membedakan antara **kebebasan negatif** (bebas dari campur tangan) dan **kebebasan positif** (bebas untuk menjadi diri yang lebih tinggi, atau untuk mengikuti kehendak rasional). Berlin berargumen bahwa kebebasan positif, ketika dilembagakan, mudah berubah menjadi **tirani**. Siapa yang mendefinisikan “rasional”? Para filsuf? Para birokrat? Partai? Sejarah menunjukkan bahwa banyak kediktatoran mengklaim memaksa rakyatnya untuk “merdeka” (dari kemiskinan, dari keterbelakangan, dari ideologi palsu). Inilah yang disebut Berlin sebagai *totalitarianisme* dalam jubah kebebasan. Rousseau, tanpa sadar, memberikan senjata ideologis bagi teror dan gulag.

Pendukung Rousseau (misalnya, Quentin Skinner, Philip Pettit) berargumen bahwa “dipaksa merdeka” hanya dimaksudkan untuk mencegah seseorang mengingkari kontrak sosial secara sewenang-wenang, bukan untuk memaksakan kepatuhan pada doktrin tertentu. Dalam republik yang sehat, hukum dibuat secara demokratis, dan sanksi terhadap pelanggar adalah bagian dari kedaulatan hukum, bukan dari kediktatoran. Tetapi perbedaan antara “hukum yang disepakati secara demokratis” dan “hukum yang dipaksakan oleh partai tunggal” adalah besar. Rousseau tidak memberikan institusi untuk memastikan bahwa kehendak umum tidak dibajak oleh faksi.

6. DARI REVOLUSI PRANCIS KE DEMOKRASI DELIBERATIF

MAKSIM ini memberikan *fondasi intelektual* bagi Revolusi Prancis (1789) dan perkembangan demokrasi modern — meskipun Robespierre dan para Jacobin mengklaim Rousseau, mereka juga menyalahgunakannya.

Pernyataan ini meruntuhkan klaim “Hak Ilahi Raja-raja” (*Divine Right of Kings*). Jika manusia lahir merdeka, maka otoritas politik apa pun yang tidak berdasar pada persetujuan rakyat adalah bentuk perbudakan yang tidak sah. Ini adalah titik tolak bagi deklarasi hak asasi manusia (meskipun Rousseau sendiri tidak merumuskan hak-hak individual secara liberal seperti Locke). Ia lebih menekankan kedaulatan kolektif.

Hingga hari ini, paradoks Rousseau tetap relevan dalam diskusi mengenai sejauh mana negara boleh membatasi kebebasan individu demi ketertiban umum, keamanan, atau kesejahteraan. Belenggu pajak, regulasi, wajib militer, lockdown pandemi, vaksinasi wajib — semua ini adalah bentuk “paksaan” yang perlu dibenarkan. Apakah mereka merupakan alat *penindasan* atau *sarana perwujudan kebebasan sipil* (misalnya, bebas dari penyakit, bebas dari kejahatan)? Rousseau tidak memberi jawaban mudah, tetapi ia memberi kerangka: *hanya sah jika dilakukan oleh dan untuk komunitas sebagai kesatuan*.

Konsep kehendak umum Rousseau mempengaruhi teori diskursus Habermas: legitimasi hukum berasal dari prosedur musyawarah rasional di ruang publik, bukan dari kehendak individu yang terisolasi. Habermas menghindari paradoks “dipaksa merdeka” dengan menekankan kekuatan argumen yang lebih baik, bukan paksaan fisik. Tapi apakah prosedur deliberatif cukup untuk mengatasi konflik nilai yang mendalam? Mungkin tidak.

Anarkis seperti Mikhail Bakunin mengagumi kritik Rousseau terhadap negara absolut, tetapi mereka menolak kesimpulannya bahwa diperlukan kontrak sosial yang mengikat. Bagi anarkis, setiap belenggu yang tidak dipilih secara sukarela dan dapat dibatalkan setiap saat adalah tirani. Rousseau terlalu percaya pada “kehendak umum” yang permanen.

Seperti disebut, kontrak sosial Rousseau adalah *kontrak patriarkal* yang mengeksklusi perempuan dari kedaulatan. Dalam *Émile*, Sophie dididik untuk melayani Émile. Maka, “manusia” yang lahir merdeka adalah laki-laki. Perempuan lahir dalam belenggu alam (menstruasi, kehamilan) dan belenggu sosial (tugas domestik) yang tidak pernah dipertanyakan. Carole Pateman menunjukkan bahwa *kontrak seksual* mendahului dan mendasari *kontrak sosial*. Untuk benar-benar mewujudkan “lahir merdeka,” kita harus membongkar patriarki — sesuatu yang tidak pernah dilakukan Rousseau.

KHATIMAH

L'HOMME est né libre, et partout il est dans les fers adalah sebuah seruan untuk reklamasi kedaulatan manusia — sebuah pengingat bahwa tatanan sosial, jika tidak didasarkan pada persetujuan dan kebaikan bersama, hanyalah bentuk perbudakan yang halus. Rousseau mengingatkan kita bahwa tidak ada yang secara alamiah berhak memerintah orang lain; otoritas harus selalu dijustifikasi di hadapan rasio. Namun, seperti yang telah kita lihat, solusi Rousseau — kehendak umum dan paksaan untuk merdeka — rentan terhadap penyalahgunaan. Ia gagal memberikan institusi yang memadai untuk melindungi individu dari tirani mayoritas atau tirani negara. Ia terlalu mengidealkan “kebaikan bersama” dan mengabaikan keragaman nilai yang tidak dapat dirukunkan. Kritik liberal (Berlin, Constant) dan feminis (Pateman) tidak dapat diabaikan.

Maka, kita mungkin perlu mempertahankan kritik Rousseau terhadap ketidakadilan (bahwa belenggu harus dijustifikasi) tetapi menolak solusi Rousseau yang mengarah pada potensi totalitarian. Keseimbangan antara kebebasan individu dan kebaikan bersama tidak dapat ditemukan dalam formula abstrak; ia memerlukan institusi demokrasi yang kuat, checks and balances, perlindungan hak minoritas, dan budaya politik yang menghargai perbedaan. Rousseau memberi kita *pertanyaan* yang tepat; jawabannya harus kita ciptakan bersama, dengan kerendahan hati bahwa kehendak umum selalu dapat salah.

Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme

(Melepaskan kebebasan berarti melepaskan martabat sebagai manusia)
— Rousseau, Émile

PENDAHULUAN

Pernyataan Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) dalam *Du contrat social* (1762), tepatnya pada Buku I Bab 4, “Renoncer à sa liberté, c’est renoncer à sa qualité d’homme, aux droits de l’humanité, même à ses devoirs” (Melepaskan kebebasan berarti melepaskan martabat sebagai manusia, hak-hak kemanusiaan, bahkan tugas-tugasnya), merupakan tesis sentral dalam filsafat politik dan etika modern. Jika maksim sebelumnya (*L’homme est né libre, et partout il est dans les fers*) adalah diagnosis paradoks, maka maksim ini adalah *kesimpulan normatif* dari diagnosis tersebut: kebebasan bukanlah atribut opsional atau hak istimewa yang diberikan oleh negara; ia adalah substansi penyusun kemanusiaan itu sendiri. Baginya, penyingkiran kebebasan dari diri manusia setara dengan *dehumanisasi total* — mengubah manusia menjadi benda, hewan, atau budak yang tidak memiliki status moral.

Rousseau menulis kalimat ini dalam konteks mengkritik teori-teori kontrak sosial sebelumnya (khususnya Hobbes dan Grotius) yang membenarkan *perbudakan* atau *penyerahan absolut* kepada penguasa. Grotius, misalnya, berargumen bahwa seorang tawanan perang dapat secara sukarela menjual kebebasannya sebagai budak demi menyelamatkan nyawanya. Hobbes berargumen bahwa rakyat menyerahkan semua hak mereka kepada penguasa absolut (Leviathan) demi keamanan. Rousseau menolak ini secara fundamental: *tidak ada kondisi apa pun yang membuat penyerahan kebebasan menjadi sah*, karena penyerahan kebebasan berarti penghapusan status sebagai subjek moral.

Dalam esai ini, kita akan menelusuri ontologi kebebasan sebagai esensi manusia, implikasi etis (tanpa kebebasan, moralitas mustahil), kritik terhadap “kontrak perbudakan,” hubungan antara hak dan kebebasan, transformasi kebebasan alamiah menjadi kebebasan sipil, serta dampaknya pada deklarasi hak asasi manusia modern. Kita juga akan mengkritik Rousseau dari perspektif liberal (apakah kebebasan negatif lebih penting?), feminis (apakah “manusia” dalam frasa ini inklusif?), dan dari perspektif politik praktis (apakah mungkin membangun masyarakat tanpa penyerahan kebebasan sama sekali?).

1. KEBEBASAN SEBAGAI ESENSI ONTOLOGIS

SECARA ontologis, Rousseau menegaskan bahwa kebebasan adalah apa yang membedakan manusia dari entitas lainnya di alam semesta — terutama dari hewan. Dalam *Discours sur l'origine de l'inégalité*, ia membedakan manusia dari hewan bukan hanya pada rasio, tetapi pada kapasitas untuk memilih secara bebas (*perfectibilité* dan *libre arbitre*).

Hewan bergerak berdasarkan insting dan hukum alam yang deterministik; mereka tidak dapat “menyimpang” dari naluri mereka, bahkan jika itu menguntungkan. Manusia, sebaliknya, memiliki *kapasitas untuk memilih, menolak, dan menyimpang* dari desakan insting. Manusia bisa mati kelaparan daripada mencuri; hewan tidak bisa. Manusia bisa menahan dorongan seksual demi kesetiaan; hewan tidak. Ini adalah *perfectibilité* — kemampuan untuk menyempurnakan diri — yang hanya mungkin karena kebebasan. Tanpa kebebasan, *perfectibilité* hanyalah ilusi.

Karena kebebasan adalah “kualitas” (*qualité*) yang mendefinisikan kemanusiaan, maka kebebasan bersifat *inalienabel* (tidak dapat dipindahtangankan). Seseorang mungkin bisa menjual tenaganya atau waktunya untuk periode tertentu (kontrak kerja), tetapi ia tidak bisa secara sah menjual kebebasannya secara permanen, karena itu berarti ia menghapuskan eksistensinya sebagai subjek moral. Rousseau bahkan lebih radikal: menyerahkan kebebasan berarti menyerahkan kehendak; tanpa kehendak, seseorang menjadi “benda” (*chose*). Dalam hukum, benda tidak bisa membuat kontrak atau memiliki hak. Maka, kontrak penyerahan diri sebagai budak adalah kontradiksi dalam istilah — ia adalah “kontrak” yang membatalkan kapasitas untuk membuat kontrak.

Apakah kebebasan manusia sepenuhnya independen dari determinasi biologis? Ilmu saraf modern (Libet, Wegner) menunjukkan bahwa banyak keputusan “bebas” sebenarnya ditentukan oleh proses otak bawah sadar. Rousseau mungkin terlalu optimis tentang *liberté* sebagai fakta ontologis. Ia juga mengabaikan bahwa banyak manusia tidak dapat mengaktualisasikan kebebasan mereka karena kemiskinan, penyakit, atau tekanan sosial. Apakah seorang budak yang lahir dalam perbudakan dan tidak pernah memiliki kesempatan untuk memilih kehilangan “kualitas manusia”? Rousseau akan menjawab: ia tetap memiliki potensi kebebasan, dan perbudakan adalah ketidakadilan, tetapi dalam kondisi aktual, martabatnya dilanggar. Ini adalah perbedaan antara status ontologis dan kondisi empiris.

2. KEBEBASAN SEBAGAI DASAR MORALITAS, TANPANYA TIDAK ADA BAIK ATAU BURUK

Rousseau berargumen bahwa *tanpa kebebasan, moralitas menjadi mustahil* — sebuah poin kritis yang kemudian sangat memengaruhi Immanuel Kant. Dalam *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant juga mendasarkan moralitas pada kebebasan transendental (postulat). Rousseau sudah merintis: tindakan hanya dapat dinilai “baik” atau “buruk” jika dilakukan secara bebas.

Jika seseorang dipaksa untuk bertindak (misalnya, budak yang dipukul jika tidak bekerja), maka tindakannya tidak memiliki nilai moral apa pun — ia bukan tindakan,

melainkan refleksi. Paksaan meniadakan karakter etis dari perbuatan manusia. Seorang pencuri yang mencuri karena kelaparan ekstrem mungkin memiliki *alasan* (dan Rousseau mungkin memaafkan), tetapi dalam kondisi paksaan absolut (ancaman nyawa), tanggung jawab berkurang. Ini adalah prinsip hukum modern: *duress* (paksaan) mengurangi kesalahan. Rousseau radikal: jika kebebasan dihapus sama sekali, moralitas juga dihapus.

Rousseau menulis bahwa melepaskan kebebasan juga berarti melepaskan “tugas-tugas.” Seseorang yang tidak merdeka tidak memiliki kewajiban moral, karena kewajiban mensyaratkan kemampuan untuk memilih menaati atau melanggar. Budak tidak punya kewajiban untuk setia pada tuannya, karena ia tidak bebas untuk tidak setia (ia dipaksa). Dengan demikian, perbudakan *menghancurkan tatanan hukum moral* sepenuhnya — tidak hanya bagi budak, tetapi juga bagi tuan, karena tuan tidak memiliki kewajiban pada budak selain dari paksaan. Ini adalah kritik radikal terhadap institusi perbudakan yang masih ada di koloni Prancis saat Rousseau menulis (meskipun ia tidak konsisten dalam menyerukan penghapusan segera).

Apakah semua bentuk ketidakbebasan menghilangkan moralitas? Bagaimana dengan anak-anak? Mereka tidak bebas dalam arti penuh, tetapi kita tetap menganggap mereka memiliki kewajiban (misalnya, tidak berbohong). Rousseau menjawab: anak-anak memiliki kebebasan yang berkembang; tujuan pendidikan adalah membimbing mereka menuju otonomi. Ini masuk akal. Namun, dalam situasi ekstrem (sandra, tahanan perang), apakah tahanan memiliki kewajiban untuk tidak mengkhianati negaranya? Banyak etika militer mengatakan ya, meskipun di bawah paksaan. Rousseau mungkin akan membedakan antara paksaan fisik (dipukul) dan paksaan psikologis (ancaman). Perbatasan tidak selalu jelas.

3. KRITIK TERHADAP KONTRAK PERBUDAKAN (SLAVERY CONTRACT)

Maksim ini muncul sebagai *kritik tajam* terhadap pemikir seperti Hugo Grotius (1583–1645) dan Thomas Hobbes (1588–1679), yang berargumen bahwa rakyat dapat secara sukarela menyerahkan kebebasan mereka kepada penguasa demi keamanan. Grotius bahkan menulis bahwa seorang tawanan perang dapat memilih menjadi budak daripada mati, dan kontrak itu mengikat. Rousseau menyatakan bahwa kontrak di mana seseorang menyerahkan kebebasannya adalah kontrak yang “nol dan batal” (*nulle et vaine*).

Kontrak semacam itu *kontradiktif* — individu tersebut melepaskan kapasitasnya untuk menuntut hak dalam kontrak tersebut di masa depan. Misalnya, jika saya menjual diri sebagai budak dengan perjanjian bahwa tuan akan melindungi saya, lalu tuan menyiksa saya, saya tidak memiliki dasar untuk mengeluh, karena saya telah melepaskan hak untuk mengeluh (saya tidak lagi menjadi subjek hukum). Tetapi tanpa kapasitas untuk mengeluh, kontrak itu sendiri tidak mengikat secara bilateral. Ini seperti membuat kontrak di mana satu pihak menjadi properti pihak lain — properti tidak bisa menjadi pihak dalam kontrak. Maka, seluruh konstruksi

Grotius runtuh. Menyerahkan kebebasan berarti menyerahkan kehendak. Tanpa kehendak, seseorang menjadi “benda” (*chose*). Dalam hukum Romawi, budak adalah *res* (benda), bukan *persona*. Rousseau mengingatkan bahwa benda tidak bisa membuat kontrak. Jadi, argumen bahwa seorang budak “setuju” menjadi budak adalah absurd: pada saat dia menyetujui, dia masih merdeka; setelah dia menjadi budak, persetujuannya tidak lagi memiliki kekuatan karena dia bukan lagi subjek. Maka, penyerahan kebebasan secara sukarela adalah tindakan irasional yang menghancurkan basis legal dari tindakan itu sendiri.

Hobbes dan Grotius tidak bodoh; mereka sadar akan paradoks ini. Solusi mereka: kontrak sosial adalah *transfer hak* sekali untuk selamanya, setelah itu individu tidak memiliki hak untuk membatalkan. Rousseau menjawab: transfer hak tidak mungkin karena hak melekat pada subjek. Perdebatan ini berlanjut dalam teori kontrak modern: apakah kita bisa “menjual” hak kita? Dalam praktik, kita menjual waktu dan tenaga (kontrak kerja), tetapi tidak menjual diri secara permanen. Rousseau benar bahwa perbudakan tidak dapat dibenarkan; namun, ia gagal memberikan institusi yang mencegah penyalahgunaan kekuasaan di negara demokratis (kritik liberal tentang *checks and balances*).

4. HUBUNGAN ANTARA HAK DAN KEBEBASAN

Rousseau menghubungkan kebebasan secara langsung dengan hak-hak kemanusiaan (*droits de l'humanité*). Ia tidak mendaftarkan hak seperti Locke (hidup, kebebasan, properti), tetapi ia menegaskan bahwa hak-hak hanya bermakna jika manusia adalah subjek yang berdaulat atas dirinya sendiri.

Hak adalah klaim yang dibuat oleh subjek terhadap orang lain atau terhadap negara. Jika subjek tidak merdeka (misalnya, budak), ia tidak dapat mengklaim hak apa pun, karena klaim memerlukan agensi. Budak secara hukum tidak memiliki hak; ia hanya memiliki “konsesi” dari tuan yang dapat dicabut sewaktu-waktu. Rousseau mengatakan bahwa tanpa kebebasan, “hak” adalah kata kosong.

Kata *qualité* di sini merujuk pada martabat (*dignity*) — status yang melekat pada manusia sebagai manusia. Martabat ini bukan berasal dari pemberian orang lain (raja, negara, Tuhan), melainkan dari status manusia sebagai agen yang merdeka. Penghambaan, dalam pandangan Rousseau, adalah bentuk bunuh diri moral karena ia mengabaikan tujuan akhir dari penciptaan manusia itu sendiri — yaitu, menjadi subjek otonom. Ini sangat revolusioner: tidak ada lagi hierarki alamiah yang membenarkan perbudakan (Aristoteles percaya ada “budak alami”); semua manusia lahir merdeka, dan perbudakan selalu tidak sah.

Apakah semua manusia memiliki kapasitas kebebasan yang sama? Rousseau mengakui perbedaan, tetapi ia menolak menggunakannya untuk membenarkan penindasan. Namun, dalam *Émile*, ia mengusulkan pendidikan yang berbeda untuk perempuan (Sophie), yang menunjukkan bahwa ia tidak konsisten. Perempuan, bagi Rousseau, tidak memiliki “kualitas manusia” yang sama? Ini adalah kelemahan serius. Kritik feminis: “manusia” dalam “kualitas manusia” adalah laki-laki kulit putih

properti. Perempuan, budak, dan orang non-Eropa secara implisit dikecualikan dari universalisme Rousseau. Meskipun ia menginspirasi revolusi, ia juga mewarisi prasangka zamannya.

5. KEBEBASAN SIPIL VS. KEBEBASAN ALAMIAH

MESKIPUN Rousseau sangat menekankan pentingnya kebebasan, ia tidak bermaksud bahwa manusia harus hidup tanpa hukum (anarki). Seperti telah dibahas dalam idiom sebelumnya, ia membedakan antara kebebasan alamiah dan kebebasan sipil.

Dalam masyarakat, manusia melepaskan *kebebasan alamiah* (kebebasan untuk mengikuti keinginan sesaat, yang terbatas oleh kekuatan fisik) untuk mendapatkan *kebebasan sipil* (kebebasan di bawah hukum yang dibuat bersama). Kebebasan sipil tidak absolut, tetapi ia dilindungi oleh seluruh komunitas. Dengan kata lain, kita “kehilangan” kebebasan untuk mengambil apapun dari orang lain, tetapi kita “mendapatkan” jaminan bahwa apa yang kita miliki tidak akan diambil dengan paksa.

Bentuk tertinggi dari kebebasan adalah *kemerdekaan moral*, yaitu “ketaatan pada hukum yang kita tetapkan untuk diri kita sendiri.” Ini adalah satu-satunya cara di mana manusia tetap merdeka meskipun hidup dalam sebuah *polis* (negara), karena ia tidak tunduk pada kehendak orang lain, melainkan pada *Volonté Générale* (Kehendak Umum) yang ia sendiri adalah bagian darinya. Jadi, penyerahan kebebasan *alamiah* tidak berarti kehilangan kebebasan *moral*; sebaliknya, ia adalah syarat untuk mencapai kebebasan moral yang lebih tinggi.

Apakah kehendak umum benar-benar mewakili kebebasan individu? Jika individu sering berbeda pendapat dengan mayoritas, maka ia dipaksa untuk patuh (lih. “dipaksa merdeka”). Banyak kritik liberal mengatakan bahwa ini adalah bentuk tirani. Rousseau mungkin menjawab bahwa perbedaan pendapat adalah masalah sementara; jika individu merenung dengan benar, ia akan menyetujui kehendak umum. Ini adalah *elitisme epistemik* yang naif. Dalam masyarakat plural, tidak ada “satu kebenaran” tentang kebaikan bersama. Maka, transformasi kebebasan yang ditawarkan Rousseau rentan terhadap paternalisme.

6. DARI DEKLARASI KE PERJUANGAN KONTEMPORER

Pemikiran Rousseau ini menjadi *fondasi filosofis* bagi Deklarasi Hak Asasi Manusia dan Warga Negara (1789), khususnya Pasal 1: “Manusia dilahirkan dan tetap merdeka dan setara dalam hak.” Meskipun Rousseau meninggal sebelum Revolusi, idenya menginspirasi para revolusioner.

Jika kebebasan adalah hakikat manusia, maka tidak ada ras, kelas, agama, atau jenis kelamin yang dapat dikecualikan dari hak untuk merdeka. Ini adalah senjata melawan kolonialisme, perbudakan, apartheid, dan diskriminasi gender (meskipun Rousseau sendiri tidak menyadari implikasi penuh untuk perempuan). Gerakan abolisionis abad ke-19 dan hak pilih perempuan abad ke-20 menggemakan maksim ini.

Maksim ini melegitimasi perlawanan terhadap segala bentuk penindasan. Jika negara merampas kebebasan rakyat (misalnya, dengan menjadi despotik), maka negara tersebut sebenarnya sedang melakukan tindakan “penghapusan kemanusiaan,” yang secara moral mewajibkan rakyat untuk merebut kembali hakikat diri mereka. Ini adalah justifikasi untuk revolusi, yang mempengaruhi deklarasi kemerdekaan Amerika (1776) dan Revolusi Prancis (1789). Namun, juga dapat membenarkan kekerasan revolusioner yang berlebihan (Terror Robespierre). Rousseau tidak memberikan batasan etis tentang bentuk perlawanan yang sah.

Apakah “universalisme” Rousseau tidak menjadi alat imperialisme Eropa? Para kolonialis mengklaim bahwa mereka “membebaskan” penduduk asli dari tirani lokal atau dari “keterbelakangan,” dengan memaksakan nilai-nilai Eropa. Rousseau sendiri mengkritik kolonialisme dalam *Discours sur l'inégalité*, tetapi ia tidak konsisten. Hari ini, kita harus mempertahankan prinsip kebebasan universal sambil mengakui bahwa implementasinya sering manipulatif.

Apakah seseorang dengan disabilitas intelektual memiliki “kualitas manusia” jika ia tidak dapat menggunakan kebebasan secara rasional? Rousseau mungkin menjawab bahwa kapasitas untuk kebebasan tetap ada secara potensial, atau bahwa martabat tidak tergantung pada aktualisasi penuh. Ini adalah perdebatan yang masih berlangsung dalam etika disabilitas.

KHATIMAH

RENONCER à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme adalah sebuah proklamasi tentang integritas absolut subjek manusia. Rousseau mengajarkan bahwa kebebasan bukanlah komoditas yang bisa diperdagangkan demi keamanan atau kenyamanan materi. Ia bukanlah “hadiah” yang diberikan oleh negara atau penguasa; ia adalah *esensi kemanusiaan* yang melekat, yang tidak dapat dicabut, tidak dapat dialihkan, dan tidak dapat dirampas secara sah. Tanpa kebebasan, manusia hanya menjadi sekadar mesin biologis, properti bagi penguasa, atau hewan yang dilatih. Oleh karena itu, perjuangan untuk kebebasan, bagi Rousseau, bukan sekadar perjuangan politik — ia adalah *perjuangan ontologis* untuk mempertahankan status manusia sebagai makhluk yang mulia dan bertanggung jawab.

Namun, seperti yang telah kita lihat, maksim ini tidak bebas dari masalah: ia mengasumsikan konsepsi kebebasan yang sangat rasionalis, mengabaikan dimensi determinasi biologis dan sosial; ia maskulin dalam bahasanya dan tidak konsisten dalam penerapannya pada perempuan; ia tidak memberikan institusi yang memadai untuk melindungi kebebasan individu dalam masyarakat demokratis (kehendak umum dapat menjadi tiran). Juga, dalam dunia yang kompleks, “penyerahan kebebasan” tidak selalu hitam-putih: kita menyerahkan kebebasan membawa senjata demi keamanan; kita menyerahkan kebebasan mengemudi di atas batas kecepatan demi keselamatan bersama. Rousseau tidak membantu kita membedakan antara penyerahan yang sah dan yang tidak sah.

Maka, kita perlu membaca Rousseau secara kritis: mempertahankan intuisinya bahwa kebebasan adalah fondasi martabat, tetapi menolak solusi institusionalnya (kehendak umum yang infalibel) sebagai terlalu optimis dan berbahaya. Kita dapat menggabungkan kebebasan positif Rousseau (partisipasi dalam pembuatan hukum) dengan kebebasan negatif ala liberal (perlindungan terhadap campur tangan negara) dan dengan *checks and balances* untuk mencegah tirani mayoritas. Dengan demikian, maksim ini tetap menjadi *batu ujian* bagi setiap sistem politik: apakah sistem ini mengakui bahwa setiap manusia memiliki martabat yang tidak dapat dicabut? Jika tidak, ia tidak sah. Inilah warisan Rousseau yang tak terbantahkan.

Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point

(Hati punya alasan yang tidak diketahui akal)

— Blaise Pascal, *Pensées*

PENDAHULUAN

Pernyataan Blaise Pascal (1623–1662), “Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point” (Hati mempunyai alasan-alasannya sendiri yang tidak diketahui oleh akal budi), merupakan fragmen dari mahakaryanya yang diterbitkan secara anumerta, *Pensées* (1670). Sebagai seorang polimatik yang memberikan kontribusi besar pada matematika (teori probabilitas, kalkulus, proyeksi geometri) dan fisika (hukum Pascal tentang tekanan fluida, barometer) sekaligus seorang pemikir religius yang mendalam (anggota gerakan Jansenist Port-Royal), Pascal merumuskan maksim ini bukan sebagai bentuk sentimentalisme emosional atau irasionalisme romantis — seperti yang sering disalahpahami — melainkan sebagai sebuah tesis *epistemologis* yang serius tentang keterbatasan akal budi diskursif dan keberadaan fakultas kognitif non-diskursif.

Dalam terminologi Pascal, “hati” (*le cœur*) tidak merujuk pada emosi yang kabur atau perasaan subjektif yang berubah-ubah. Ia adalah fakultas intuisi intelektual yang mampu menangkap kebenaran-kebenaran fundamental yang tidak dapat dicapai melalui demonstrasi logika formal. Pascal membedakan antara dua jenis “semangat” atau kemampuan berpikir: *esprit de géométrie* (semangat geometri — kemampuan untuk bernalar secara deduktif, eksplisit, selangkah demi selangkah) dan *esprit de finesse* (semangat ketajaman — kemampuan untuk melihat kompleksitas realitas secara holistik, intuitif, langsung, tanpa perlu mediasi argumen yang panjang).

Akal budi (*raison*) bekerja dalam mode *géométrie*: ia memerlukan definisi, aksioma, dan inferensi. Ia sangat baik untuk ilmu-ilmu matematis dan fisika. Tetapi ia memiliki batas: ia tidak dapat membuktikan prinsip-prinsip pertama (ruang, waktu, gerak, bilangan, keberadaan diri, dan terutama Tuhan). Prinsip-prinsip pertama ini dirasakan oleh hati, bukan dibuktikan oleh akal. Inilah inti dari maksim Pascal: ada logika yang lebih dalam (atau lebih awal) daripada logika deduktif — logika hati yang memberi fondasi bagi akal itu sendiri.

Dalam esai ini, kita akan menelusuri dekonstruksi semantik “hati” sebagai fakultas intuitif, batas-batas akal budi diskursif (regresi tak terhingga, kritik terhadap

Cartesianisme), dimensi teologis (iman sebagai “Tuhan yang dirasakan oleh hati”), antropologi filosofis (manusia sebagai “buluh yang berpikir”), resonansi dalam filsafat modern (eksistensialisme, fenomenologi, psikologi kognitif), serta implikasi etisnya. Kita juga akan mengkritik maksim ini dari perspektif rasionalisme ekstrem (apakah ia membuka pintu terhadap irasionalisme?), dari perspektif sains modern (apakah intuisi dapat diandalkan?), dan dari perspektif sekuler (apakah ia hanya apologetika agama yang disamarkan?).

1. HATI SEBAGAI FAKULTAS INTUITIF DAN *ESPRIT DE FINESSE*

UNTUK memahami maksim Pascal, kita harus membersihkan kata “hati” dari konotasi romantis abad ke-19 yang mengasosiasikannya dengan perasaan cinta yang meluap-luap atau sentimentalitas. Pascal adalah seorang matematikawan dan fisikawan; ia tidak meremehkan akal. Ia hanya menunjukkan bahwa akal tidak dapat berdiri sendiri. Ia membutuhkan fondasi.

Pascal berargumen bahwa seluruh bangunan pengetahuan manusia bersandar pada prinsip-prinsip dasar yang *tidak dapat dibuktikan oleh logika*. Misalnya: konsep ruang, waktu, gerak, bilangan, dan keberadaan. Anda tidak dapat membuktikan bahwa ruang itu ada tanpa menggunakan konsep ruang itu sendiri. Anda tidak dapat membuktikan bahwa waktu mengalir tanpa menggunakan konsep waktu. Anda tidak dapat membuktikan bahwa $2 + 2 = 4$ tanpa menggunakan aksioma aritmetika yang tidak dapat dibuktikan (dalam sistem formal, Gödel kemudian membuktikan bahwa ada pernyataan yang benar tetapi tidak dapat dibuktikan). Di sinilah hati berperan: *hati-lah yang merasakan atau menangkap prinsip-prinsip ini secara langsung*. Akal kemudian menggunakan prinsip-prinsip itu untuk bernalar, tetapi ia tidak dapat membuktikannya.

Pascal, dalam fragmen *Pensées* (Sect. I, frag. 1), membedakan dua tipe pikiran. *Esprit de géométrie* (semangat geometri) sangat baik untuk ilmu-ilmu yang berurusan dengan besaran yang dapat diukur dan hubungan yang tetap. Ia bergerak dari definisi ke aksioma ke teorema secara deduktif, selangkah demi selangkah, seperti rantai silogisme. Kelemahannya: ia lambat, memerlukan banyak langkah, dan tidak dapat menangkap kebenaran yang terlalu kompleks atau terlalu halus untuk diformalkan. *Esprit de finesse* (semangat ketajaman) adalah kemampuan untuk *melihat secara langsung* kebenaran dari suatu situasi yang kompleks, tanpa perlu melalui argumen panjang. Ia adalah kemampuan “pencerahan” instan — seperti seorang ahli catur yang melihat langkah terbaik tanpa menghitung semua kemungkinan. Hati beroperasi dalam ranah *finesse*: ia menangkap kebenaran melalui persepsi langsung yang holistik, bukan melalui silogisme.

Pascal memberikan contoh: perbedaan antara seorang ahli matematika yang brilian tetapi kaku, yang tersesat dalam urusan praktis atau politik karena ia mencoba menerapkan metode geometri pada hal-hal yang tidak dapat diukur. Sebaliknya, orang yang memiliki *finesse* dapat langsung “merasakan” kebenaran tentang karakter manusia atau situasi sosial tanpa perlu analisis panjang. Ini bukan

irasional; ini adalah *bentuk rasionalitas yang berbeda* — lebih cepat, lebih halus, tetapi juga lebih sulit diajarkan.

Apakah *finesse* tidak mengurangi menjadi intuisi yang tidak dapat diandalkan? Sains modern telah mengembangkan metode statistik dan eksperimental untuk mengatasi bias intuisi. Kahneman, dalam *Thinking, Fast and Slow*, menunjukkan bahwa Sistem 1 (intuitif) cepat tetapi rentan terhadap kesalahan sistematis; Sistem 2 (analitis) lambat tetapi lebih andal dalam masalah kompleks. Pascal tidak mengatakan bahwa intuisi hati selalu benar; ia hanya mengatakan bahwa ia adalah fondasi yang diperlukan. Kita masih perlu menguji intuisi dengan akal, tetapi akal tidak dapat menggantikan intuisi sepenuhnya. Ini adalah keseimbangan yang sehat.

2. REGRESI DAN KERENDAHAN HATI

PASCAL, meskipun seorang ilmuwan besar yang berkontribusi pada pengembangan kalkulus infinitesimal dan probabilitas, sangat menyadari *keterbatasan akal budi*. Baginya, akal budi bersifat *diskursif* — ia bergerak selangkah demi selangkah melalui mediasi argumen, premis, dan kesimpulan. Ini adalah kekuatannya sekaligus kelemahannya.

Jika setiap kebenaran harus dibuktikan oleh kebenaran lain, manusia akan terjebak dalam regresi tanpa akhir (*infinite regress*). Untuk membuktikan A, Anda memerlukan B; untuk membuktikan B, Anda memerlukan C; dan seterusnya. Satu-satunya jalan keluar adalah menerima bahwa ada kebenaran fundamental yang tidak dapat dibuktikan, tetapi dirasakan secara langsung. Inilah yang dilakukan hati. Akal budi harus tunduk pada kebenaran yang “dirasakan” oleh hati agar dapat mulai beroperasi. Tanpa penyerahan seperti itu, tidak ada pengetahuan yang mungkin — hanya skeptisisme tanpa akhir.

René Descartes (1596–1650) berusaha membangun seluruh filsafat di atas fondasi *cogito ergo sum* yang jelas dan terpisah, dan kemudian membuktikan keberadaan Tuhan melalui argumen ontologis. Pascal mengkritik pendekatan ini sebagai kesombongan akal. Descartes percaya bahwa akal dapat mencapai kepastian mutlak tentang segala sesuatu melalui metode yang tepat. Pascal menjawab: hal-hal yang paling penting dalam hidup — terutama makna eksistensial dan Tuhan — berada di luar jangkauan demonstrasi matematis. Akal budi yang sehat adalah akal budi yang mengakui bahwa ada tak terhingga banyaknya hal yang melampauinya. Kerendahan hati intelektual adalah awal dari kebijaksanaan.

Apakah tidak ada bahaya bahwa “penyerahan pada hati” dapat dimanipulasi oleh otoritas, oleh dogma, atau oleh emosi massal? Pascal hidup di abad ke-17, belum menyaksikan propaganda totaliter abad ke-20. “Hati” bisa disesatkan oleh imajinasi, oleh kebiasaan, oleh lingkungan sosial. Pascal mungkin menjawab bahwa hati yang murni — yang terbuka pada rahmat ilahi — tidak akan tersesat. Tetapi bagi sekuler, ini tidak memuaskan. Maka, kita perlu *menggabungkan intuisi hati dengan kritik intersubjektif* dan ujian pragmatis. Namun, Pascal tidak menyediakan itu.

3. MENGETAHUI TUHAN MELALUI HATI, BUKAN MELALUI ARGUMEN

Signifikansi utama dari maksim Pascal — dalam konteks biografinya sebagai seorang apologis Kristen — berada pada ranah *filosofat agama*. Pascal membedakan antara “Tuhan para filsuf” (*Dieu des philosophes*) — yaitu abstraksi metafisika seperti Penggerak Pertama Aristoteles, atau Being yang diperlukan Leibniz — dengan “Tuhan Abraham, Ishak, dan Yakub” — yaitu Tuhan personal, yang berelasi dengan manusia, yang mencintai dan dicintai.

Bagi Pascal, iman adalah “Tuhan yang dirasakan oleh hati” (*Dieu sensible au cœur*). Iman bukanlah kesimpulan dari sebuah argumen logis (seperti dalam bukti-bukti ontologis Anselmus atau Descartes), melainkan sebuah *pengalaman langsung* yang melampaui rasio. Anda tidak dapat membuktikan keberadaan Tuhan seperti Anda membuktikan teorema Pythagoras. Tuhan tidak dapat diukur, tidak dapat dilihat, tidak dapat diindra. Satu-satunya cara “mengetahui” Tuhan adalah melalui hati — yaitu, melalui disposisi batin yang terbuka pada rahmat, melalui cinta, melalui pengalaman religius yang mendalam.

Meskipun Pascal menggunakan logika probabilitas dalam “Pertaruhan Pascal” (*Pari de Pascal*) untuk menunjukkan rasionalitas percaya pada Tuhan (jika Tuhan ada, Anda mendapatkan surga; jika Tuhan tidak ada, Anda kehilangan sedikit), ia pada akhirnya mengakui bahwa pertaruhan intelektual tersebut harus disempurnakan oleh penyerahan hati. Akal budi dapat membawa kita ke ambang pintu iman — dapat menunjukkan bahwa iman tidak irasional — tetapi hanya hatilah yang dapat melangkah masuk. Ini adalah integrasi antara rasio dan intuisi: rasio membersihkan jalan dari keberatan-keberatan besar, tetapi hati memberikan kepastian hidup.

Bagi non-Kristen, argumen ini tampak sebagai *pelarian ke subjektivitas*. Apakah seorang Muslim yang “merasakan Tuhan” dalam hatinya memiliki kebenaran yang sama? Pascal mungkin menjawab bahwa hanya iman Kristen yang sejati (Jansenist) yang memberikan pengalaman itu — sebuah klaim yang tidak dapat diverifikasi dan eksklusif. Dalam filsafat agama kontemporer, “argumen dari pengalaman religius” memiliki kekuatan tetapi juga kelemahan: pengalaman dapat dijelaskan secara naturalistik (epilepsi lobus temporal, sugesti sosial). Pascal tidak bergulat dengan ini.

4. MISÈRE ET GRANDEUR (PENDERITAAN DAN KEAGUNGAN) MANUSIA

MAKSIM ini mencerminkan pandangan Pascal tentang kondisi manusia yang paradoks — yang ia gambarkan dengan indah dalam fragmen terkenal: “Manusia adalah buluh yang berpikir” (*l’homme est un roseau pensant*). Manusia secara fisik rapuh: setetes air, hembusan angin, sebutir peluru dapat membunuhnya. Namun, manusia agung karena ia menyadari kondisinya; ia memahami alam semesta meskipun ia secara fisik dihancurkan olehnya. Alam semesta tidak tahu bahwa ia menghancurkan manusia; manusia tahu bahwa ia dihancurkan. Inilah keagungan manusia — kesadarannya.

Manusia agung karena ia dapat berpikir, bernalar, sains, filsafat. Pascal tidak meremehkan akal; ia adalah seorang ilmuwan. Tetapi ia melihat bahwa rasio saja tidak cukup untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan eksistensial: mengapa kita ada? ke mana kita pergi? mengapa ada penderitaan? Apakah hidup ini bermakna? Rasio dapat membangun katedral pengetahuan, tetapi ia tidak dapat mengisi kekosongan hati.

Jika manusia hanya mengandalkan rasio murni — tanpa hati, tanpa iman — ia akan berakhir dalam skeptisisme absolut (Pyrrhonisme) atau keputusasaan. Skeptisisme adalah ketika Anda meragukan segalanya, termasuk diri Anda sendiri; keputusasaan adalah ketika Anda menyimpulkan bahwa hidup tidak bermakna. Hati memberikan stabilitas eksistensial dengan memberikan akses pada makna yang tidak dapat “dihitung” oleh logika. Alasan-alasan hati (*raisons du cœur*) memberikan kepastian yang diperlukan jiwa untuk menanggung penderitaan hidup. Pascal, yang menderita sakit fisik parah sepanjang hidupnya (migrain, dispepsia) dan krisis spiritual (“Malam Api” 23 November 1654), tahu bahwa rasio saja tidak dapat menghibur.

Apakah “hati” hanya konstruksi dari kebutuhan psikologis akan kepastian? Mungkin. Feuerbach akan mengatakan bahwa hati adalah proyeksi keinginan manusia akan transendensi. Freud akan mengatakan bahwa hati adalah ilusi yang diciptakan oleh ego untuk melindungi diri dari realitas yang kejam. Pascal tidak dapat menjawab kritik ini tanpa melompat ke iman. Tetapi ia tidak mengklaim bahwa hati memberikan pengetahuan ilmiah; ia mengklaim bahwa hati memberikan kepastian praktis dan eksistensial. Bagi seorang ateis sekuler, kepastian itu dapat ditemukan dalam nilai-nilai humanis, dalam cinta duniawi, dalam keindahan alam. Pascal mungkin tidak setuju, tetapi perdebatan tetap terbuka.

5. DARI KIERKEGAARD KE KAHNEMAN

PEMIKIRAN Pascal mengenai hati mendahului banyak perkembangan dalam filsafat dan psikologi selanjutnya. Ia adalah pendahulu eksistensialisme, fenomenologi, dan psikologi kognitif.

Søren Kierkegaard (1813–1855) membaca Pascal dan mengembangkan konsep “lompatan iman” (*leap of faith*). Bagi Kierkegaard, kebenaran objektif (apa yang dapat dibuktikan secara ilmiah) tidak cukup untuk hidup yang bermakna; yang diperlukan adalah kebenaran subjektif — kebenaran yang dihidupi dengan segenap hasrat. Ini adalah gema langsung dari “hati” Pascal. Juga, konsep Heidegger tentang *Beinglichkeit* (keadaan-tertemu-dalam-dunia, disposisi afektif yang mendahului kognisi) mirip dengan gagasan bahwa hati menangkap realitas sebelum diolah oleh abstraksi intelektual.

Konsep Husserl tentang “intuisi kategoris” (*kategoriale Anschauung*) — kemampuan untuk menangkap hubungan logis secara langsung tanpa inferensi — mirip dengan *finesse* Pascal. Merleau-Ponty, dalam *Phénoménologie de la perception*, menekankan bahwa persepsi tubuh yang hidup mendahului refleksi intelektual.

“Hati” Pascal dapat dibaca sebagai metafora untuk tubuh yang dirasakan (*le corps vécu*) yang mengetahui dunia secara praktis sebelum sains.

Teori modern tentang “Sistem 1” (intuitif/cepat) dan “Sistem 2” (analitis/lambat) dari Daniel Kahneman — yang memenangkan Hadiah Nobel Ekonomi — secara ilmiah memvalidasi dualitas yang dirasakan Pascal berabad-abad sebelumnya. Sistem 1 bekerja secara otomatis, tanpa usaha, dan rentan terhadap bias sistematis; ia mirip dengan *finesse* dan hati. Sistem 2 lambat, memerlukan upaya, dan lebih andal dalam masalah kompleks; ia mirip dengan *géométrie*. Pascal menekankan bahwa kedua sistem diperlukan dan harus saling melengkapi. Penelitian Kahneman menunjukkan bahwa kita sering terlalu percaya pada Sistem 1 dan mengabaikan Sistem 2 — sebuah peringatan yang berguna.

Apakah intuisi hati dapat diandalkan dalam sains? Tidak. Sains tidak bergantung pada “intuisi hati” tetapi pada metode hipotesis-verifikasi, replikasi, dan peer review. Pascal mungkin menjawab bahwa sains berurusan dengan dunia empiris, yang memang memerlukan *géométrie*. Tetapi untuk pertanyaan-pertanyaan tentang makna, moralitas, dan Tuhan, hati diperlukan. Ini adalah pemisahan ranah yang rapi, tetapi tidak semua orang menerima bahwa ada ranah non-empiris.

6. KEBIJAKSANAAN YANG MELAMPAUI PERHITUNGAN

SECARA etis, maksim Pascal mengajarkan bahwa tindakan moral yang paling luhur seringkali tidak muncul dari perhitungan untung-rugi rasional, melainkan dari dorongan batin yang mendalam. Cinta, pengorbanan, kesetiaan, belas kasih — semuanya memiliki “logika” mereka sendiri yang mungkin tampak irasional bagi pengamat eksternal yang murni logis, namun sepenuhnya “masuk akal” bagi subjek yang melakukannya karena tuntunan hati.

Seorang ibu yang mengorbankan nyawanya untuk anaknya tidak menghitung utilitas; ia bertindak karena cinta — dan cinta memiliki alasannya sendiri. Seorang pejuang hak asasi manusia yang terus berjuang meskipun menghadapi kekejaman tidak menghitung probabilitas sukses; ia bertindak karena hati nurani — dan hati nurani memiliki alasannya sendiri. Pascal tidak mengabaikan etika; ia menunjukkan bahwa etika tidak dapat direduksi menjadi kalkulus.

Apakah “hati” tidak dapat disalahgunakan untuk membenarkan kekejaman? Inkuisisi, perang agama, terorisme — semua pelaku mengklaim bertindak berdasarkan “hati nurani” atau “iman.” Pascal akan menjawab bahwa hati yang sejati selaras dengan Tuhan yang baik, dan Tuhan tidak menghendaki kekejaman. Tetapi ini kembali ke teologi. Bagi sekuler, kita perlu membedakan antara intuisi hati yang otentik dan rasionalisasi atas prasangka. Ini tidak mudah. Maksim Pascal tidak memberikan kriteria. Maka, hati harus selalu diuji oleh dialog intersubjektif dan oleh konsekuensi praktis — suatu sintesis yang tidak dikembangkan Pascal.

KHATIMAH

LE CŒUR a ses raisons que la raison ne connaît point bukanlah sebuah **penolakan**

terhadap akal budi, melainkan sebuah pemetaan batas akal budi. Pascal mengajak manusia untuk memiliki kerendahan hati intelektual — untuk mengakui bahwa tidak semua kebenaran dapat dibuktikan secara matematis, bahwa fondasi pengetahuan kita terletak pada prinsip-prinsip yang dirasakan, bukan dibuktikan. Ia menegaskan bahwa fondasi dari seluruh bangunan pengetahuan dan keberadaan kita justru terletak pada hal-hal yang tidak dapat dibuktikan secara deduktif, melainkan hanya dapat *dirasakan oleh hati*.

Kebijaksanaan tertinggi, bagi Pascal, adalah *integrasi harmonis* di mana akal budi mengakui *supremasi hati dalam menangkap prinsip-prinsip pertama dan kebenaran Ilahi*, sementara hati memberikan *kepastian mendasar* yang memungkinkan akal budi untuk berfungsi dengan benar. Ini bukan anti-intelektualisme; ini adalah *pengakuan bahwa ada bentuk-bentuk pengetahuan yang lebih dalam daripada pengetahuan matematis* — pengetahuan yang melibatkan seluruh pribadi: afeksi, kemauan, kepercayaan, dan cinta.

Dalam dunia modern yang sangat mengagungkan sains dan teknologi, peringatan Pascal tetap relevan. Sains dapat memberi tahu kita *bagaimana* alam semesta bekerja, tetapi ia tidak dapat memberi tahu kita *mengapa* kita di sini, *apa* yang baik, atau *bagaimana* kita harus hidup. Pertanyaan-pertanyaan ini memerlukan “hati” — yaitu, komitmen nilai, intuisi moral, dan keberanian untuk memilih makna di tengah ketidakpastian. Pascal tidak memberikan jawaban final, tetapi ia memberi kita *kerangka untuk bertanya* dengan kerendahan hati: bahwa akal harus mengenali batasnya, dan hati harus terbuka pada kebenaran yang melampaui perhitungan. Inilah warisan abadi dari maksim ini.



Tous les hommes recherchent d'être heureux

(Semua manusia mencari kebahagiaan)

— Pascal

PENDAHULUAN

PERNYATAAN Blaise Pascal (1623–1662) dalam *Pensées* (Fragmen 425, edisi Lafuma), “Tous les hommes recherchent d'être heureux; cela est sans exception” (Semua manusia mencari kebahagiaan; ini tanpa pengecualian), bukan sekadar observasi psikologis dangkal tentang kecenderungan umum. Ia adalah sebuah pernyataan antropologi filosofis yang fundamental, sebuah aksioma tentang kodrat manusia yang menurut Pascal tidak dapat dibantah oleh pengalaman apa pun. Bagi Pascal, pencarian kebahagiaan adalah *hukum kodrat* yang mengatur seluruh praksis manusia — setiap keputusan, tindakan, bahkan pikiran, dari yang paling mulia hingga yang paling hina, dari yang paling rasional hingga yang paling gila, semuanya dimotivasi oleh keinginan untuk mencapai kebahagiaan, atau setidaknya untuk menghindari penderitaan.

Pascal melangkah lebih jauh: ia menyatakan bahwa bahkan mereka yang pergi berperang dan risiko mati, atau mereka yang memilih untuk mengakhiri hidupnya sendiri (bunuh diri), melakukannya demi tujuan ini. Seorang pejuang mencari kebahagiaan melalui kemenangan, kehormatan, atau pembelaan nilai; seorang yang putus asa mencari kebahagiaan (atau setidaknya penghilangan penderitaan) melalui ketiadaan kesadaran. Tidak ada tindakan yang benar-benar altruistik atau benar-benar self-destructive yang tidak, pada tingkat tertentu, didorong oleh keinginan akan keadaan yang “lebih baik” secara subjektif. Inilah *universalitas praksis* yang ditegaskan Pascal.

Namun, di sinilah letak ironi tragis: meskipun semua orang mencari kebahagiaan, hampir tidak ada yang menemukannya secara permanen — setidaknya tanpa bantuan iman. Pascal, sebagai seorang Jansenist yang percaya pada dosa asal dan perlunya rahmat, melihat bahwa manusia telah jatuh dari keadaan primordial yang bahagia. Ia kehilangan kebahagiaan sejati, tetapi tetap memiliki kapasitas untuk membayangkan kebahagiaan absolut — sebuah kapasitas yang menjadi sumber penderitaan sekaligus bukti keagungannya. Manusia adalah makhluk yang merindukan keabadian tetapi terperangkap dalam waktu, yang mendambakan kepuasan total tetapi hanya memiliki sarana terbatas. Inilah yang membuat sejarah manusia menjadi rangkaian *divertissement* (pengalihan) yang tanpa akhir:

kita menciptakan kesibukan, hiburan, ambisi, dan nafsu untuk melarikan diri dari kekosongan batin yang muncul ketika kita berhenti dan merenungkan kondisi kita. Dalam esai ini, kita akan menelusuri universalitas praksis kebahagiaan sebagai aksioma motivasional, fenomenologi kegagalan (mengapa semua upaya duniawi gagal), konsep *divertissement* sebagai mekanisme pelarian dari diri, metafisika “jurang tak terhingga” yang hanya dapat diisi oleh Tuhan, serta implikasi etis-eksistensialnya. Kita juga akan mengkritik maksim ini dari perspektif psikologi empiris (apakah benar semua orang mencari kebahagiaan? bagaimana dengan masokisme?), dari perspektif filsafat kontemporer (apakah kebahagiaan adalah tujuan yang tepat?), serta dari perspektif sekuler (apakah Pascal hanya menyelundupkan teologi ke dalam antropologi?). Akhirnya, kita akan menilai relevansinya untuk kritik konsumerisme dan budaya akselerasi modern.

1. KEHENDAK SEBAGAI INSTRUMEN KEBAHAGIAAN DAN PARADOKS TINDAKAN

Pascal menegaskan bahwa motif di balik setiap tindakan manusia, sekecil apa pun, bermuara pada satu tujuan: kebahagiaan. Ini bukan klaim bahwa semua tindakan *berhasil* membawa kebahagiaan, atau bahwa agen selalu *sadar* bahwa mereka mengejar kebahagiaan. Ini adalah klaim tentang arah kehendak (*volonté*): kehendak manusia secara inheren bersifat teleologis; ia selalu tertarik pada apa yang dipersepsikan sebagai baik (dalam arti membawa kepuasan, kesenangan, atau pengurangan penderitaan). Bahkan ketika seseorang memilih tindakan yang tampak jelas merugikan (misalnya, merokok meskipun tahu berbahaya), ia melakukannya karena kesenangan jangka pendek dipersepsikan lebih besar daripada kerugian jangka panjang — ia salah dalam perhitungan, tetapi tujuannya tetap kebahagiaan (atau penghindaran ketidakbahagiaan).

Pascal memberikan contoh yang kuat: mereka yang pergi berperang, menghadapi kematian, atau bahkan bunuh diri — semuanya melakukannya demi kebahagiaan. Seorang prajurit mungkin bahagia karena kehormatan, karena gengsi, karena pembelaan tanah air, atau karena adrenalin. Seorang yang bunuh diri (dalam pemahaman Pascal) mencari kebahagiaan melalui penghentian penderitaan; kematian dipandang sebagai *keadaan tanpa rasa sakit*, yang lebih baik daripada kehidupan yang penuh siksaan. Ini adalah bentuk rasionalitas yang menyimpang, tetapi tetap mengikuti logika yang sama: pilih keadaan yang dianggap lebih baik. Pascal tidak sedang meromantisasi bunuh diri; ia hanya menunjukkan bahwa bahkan tindakan paling ekstrem sekalipun tidak dapat dipahami tanpa asumsi bahwa manusia mencari kebahagiaan.

Secara filosofis, ini menunjukkan bahwa kehendak manusia tidak pernah netral. Ia selalu terarah (*intentional*) pada suatu kondisi “lebih baik” yang didefinisikan secara subjektif sebagai kebahagiaan. Ini mirip dengan konsep *eudaimonia* dalam etika Yunani, tetapi Pascal tidak menganggap kebahagiaan sebagai sesuatu yang dapat dicapai melalui kebajikan saja (seperti Aristoteles) atau melalui kesenangan (Epikur). Baginya, kebahagiaan sejati bersifat transenden dan hanya mungkin

melalui iman. Namun, pada tingkat fenomenologis, setiap manusia, bahkan ateis, bergerak oleh keinginan akan kepuasan.

Apakah benar-benar semua tindakan didorong oleh keinginan akan kebahagiaan? Psikologi moral telah mengidentifikasi perilaku *altruistik* yang tampaknya tidak memberikan keuntungan langsung bagi agen, bahkan merugikan. Pascal akan menjawab bahwa altruis tetap mencari kebahagiaan melalui perasaan telah berbuat baik, atau melalui pengakuan sosial, atau melalui kepuasan hati nurani. Tetapi apakah ini tidak mereduksi altruisme menjadi egoisme terselubung? Banyak filsuf (misalnya, Henri Bergson) membedakan antara altruisme sejati yang tidak dihitung dan egoisme. Pascal terlalu cepat menyamakan motif sadar dengan motif terdalam. Juga, penelitian psikologi menunjukkan bahwa beberapa orang memiliki kecenderungan *masokistik* — mereka mencari rasa sakit, bukan kesenangan. Pascal mungkin menjawab bahwa masokis menikmati rasa sakit (ada kesenangan di baliknya), tetapi dalam kasus ekstrem, penjelasan ini menjadi *ad hoc*. Universalitas klaim Pascal sulit dibuktikan secara empiris.

2. FENOMENOLOGI KEGAGALAN

MESKIPUN pencarian kebahagiaan bersifat universal, Pascal mencatat sebuah *tragedi besar*: tidak ada seorang pun, tanpa bantuan iman, yang benar-benar mencapainya secara permanen. Sejarah manusia, katanya, adalah rangkaian kegagalan massal dalam menemukan kebahagiaan sejati. Manusia mencari kebahagiaan dalam kekuasaan, kekayaan, ilmu pengetahuan, atau kesenangan indrawi, namun *semuanya terbukti fana, tidak memuaskan, dan meninggalkan kekosongan*.

Mengapa demikian? Pascal mengajukan sebuah tesis metafisika: terjadi ketidakseimbangan fundamental antara subjek yang terbatas (manusia) dan objek keinginan yang — secara paradoks — tak terbatas. Manusia memiliki kapasitas untuk membayangkan kebahagiaan absolut (surga, kepuasan total tanpa akhir), tetapi hanya memiliki sarana yang terbatas untuk mencapainya di dalam dunia fenomenal. Ini analog dengan seseorang yang memiliki rasa haus yang tak terbatas tetapi hanya memiliki gelas kecil untuk menampung air. Gelas akan cepat kosong, dan haus kembali muncul. Inilah sebabnya mengapa kesenangan duniawi bersifat adiktif: semakin banyak Anda mendapatkan, semakin Anda menginginkan lebih. Tidak pernah cukup.

Banyak orang percaya bahwa kebahagiaan akan datang *setelah* mereka mencapai sesuatu: setelah lulus, setelah menikah, setelah kaya, setelah pensiun. Tetapi ketika mereka mencapai tujuan itu, kebahagiaan yang dijanjikan tidak muncul, atau hanya bertahan sebentar, dan mereka menetapkan target baru. Pascal melihat ini sebagai perangkat kesadaran — kita selalu hidup dalam proyeksi masa depan yang tidak pernah menjadi masa kini. Kebahagiaan selalu ditunda.

Apakah semua kebahagiaan duniawi benar-benar gagal? Banyak orang melaporkan kebahagiaan otentik dari pekerjaan yang bermakna, hubungan yang

mendalam, dan kontemplasi keindahan. Pascal tidak menyangkal bahwa ada kesenangan; ia menyangkal bahwa kesenangan itu *permanen* dan *sempurna*. Ia mencari kebahagiaan yang tidak dapat diambil oleh kematian, penyakit, atau perubahan nasib — yaitu, kebahagiaan absolut. Bagi yang sekuler, ini adalah standar yang tidak realistis. Mengapa kebahagiaan harus abadi untuk menjadi nyata? Kebahagiaan sesaat pun bernilai. Pascal mungkin menjawab bahwa kebahagiaan sesaat tidak dapat mengisi “jurang tak terhingga” di hati, tetapi jika seseorang tidak percaya pada jurang tak terhingga, argumennya runtuh.

3. DIVERTISSEMENT (PENGALIHAN/DISTRAKSI):

DALAM analisisnya yang tajam tentang kondisi manusia, Pascal memperkenalkan konsep *divertissement* (pengalihan, distraksi). Karena manusia tidak mampu menemukan kebahagiaan di dalam dirinya sendiri — karena saat ia diam dan merenung, ia akan berhadapan dengan kehampaan, kefanaan, dan ketidakberartian eksistensinya — ia menciptakan distraksi. Segala bentuk kesibukan manusia: berburu, berjudi, berperang, mengejar jabatan, bahkan filsafat dan sains, sering kali bukan dilakukan demi hasil dari kegiatan tersebut (yang sering sia-sia), melainkan demi “pengalihan” agar pikiran tidak terfokus pada kemalangan eksistensial manusia.

Pascal memberikan contoh klasik: seorang raja yang memiliki segala kemewahan akan tetap tidak bahagia jika ia duduk diam dan merenung. Karena itu, ia mengisi harinya dengan perburuan, pesta, dan urusan negara — bukan karena ia membutuhkan hasilnya, tetapi karena ia butuh *kesibukan*. Begitu pula dengan orang biasa: mereka bekerja keras, menonton televisi, bermain game, berselancar di media sosial — semua untuk mengalihkan perhatian dari pertanyaan-pertanyaan yang mengerikan: “Siapa aku? Mengapa aku di sini? Apakah hidup ini bermakna? Apa yang akan terjadi setelah aku mati?” Distraksi adalah obat penenang kolektif.

Divertissement memberikan *ilusi kebahagiaan*. Ketika Anda sibuk, Anda merasa hidup penuh, tujuan ada, waktu terisi. Namun, kebahagiaan ini *reaktif* — ia bergantung pada pelarian dari kesadaran akan diri sendiri (alienasi). Begitu kesibukan berhenti (misalnya, saat malam hari, saat liburan panjang, saat sakit), kekosongan kembali muncul. Inilah mengapa banyak orang takut akan keheningan dan kesendirian; mereka mengisi setiap celah dengan musik, podcast, atau notifikasi. Pascal telah meramalkan *smartphone addiction* tiga abad sebelum penemuannya.

Apakah semua kesibukan adalah pelarian? Tidak. Ada kesibukan yang bermakna — pekerjaan kreatif, pelayanan kepada sesama, kontemplasi mendalam — yang justru membawa kedamaian, bukan pelarian. Pascal tidak membedakan dengan cukup tajam antara distraksi dan aktivitas yang otentik. Seorang seniman yang tenggelam dalam karyanya mungkin mengalami *flow* (Csikszentmihalyi) yang membawa kebahagiaan intrinsik, bukan pelarian dari diri. Pascal cenderung melihat semua aktivitas duniawi sebagai sia-sia kecuali jika diarahkan pada Tuhan. Ini adalah pesimisme asketis yang tidak semua orang terima.

4. JURANG TAK TERHINGGA (*L'ABÎME INFINI*)

MENGAPA manusia terus mencari kebahagiaan dengan gairah yang begitu besar namun selalu gagal? Pascal mengajukan sebuah tesis metafisika yang mendalam: keinginan yang tak terpuaskan akan kebahagiaan adalah *bukti* bahwa manusia pernah memiliki kebahagiaan sejati di masa lalu — dalam keadaan primordial sebelum “Kejatuhan” (dalam narasi Kristen, Taman Eden). Kita tidak akan mencari apa yang tidak pernah kita ketahui sama sekali. Keinginan akan kebahagiaan adalah “jejak” dari keagungan masa lalu yang kini hilang.

Pascal menulis bahwa “jurang tak terhingga” di dalam hati manusia hanya dapat diisi oleh “objek yang tak terhingga dan tak berubah” — yaitu Tuhan. Pencarian kebahagiaan pada benda-benda duniawi (kekayaan, kekuasaan, pengetahuan) adalah *kesalahan kategori*: mencoba mengisi jurang spiritual-tak-terhingga dengan materi yang terbatas. Ini seperti mencoba mengisi samudra dengan sendok. Tidak akan pernah cukup. Keputusan yang muncul dari kegagalan ini adalah bukti bahwa manusia diciptakan untuk sesuatu yang lebih besar daripada dunia.

Argumen Pascal mirip dengan argumen Agustinus dalam *Confessiones*: “Engkau menciptakan kami untuk diri-Mu, ya Tuhan, dan gelisahlah hati kami sampai ia beristirahat dalam Engkau.” Kebahagiaan sejati, bagi Pascal, bukanlah akumulasi kesenangan, tetapi *istirahat dalam Tuhan* — suatu keadaan di mana keinginan tidak lagi gelisah karena telah mencapai pemenuhan penuh dalam kontemplasi akan Yang Tak Terbatas. Ini hanya mungkin melalui iman dan rahmat.

Bagi yang tidak percaya pada narasi Kejatuhan, argumen ini tidak meyakinkan. Mengapa keinginan tak terpuaskan harus menunjukkan adanya objek yang sesuai? Bagi seorang evolusionis, keinginan tak terpuaskan dapat dijelaskan sebagai *by-product* dari mekanisme adaptif: sistem dopamin dirancang untuk membuat kita terus mencari, bukan untuk merasa puas secara permanen, karena kepuasan permanen akan mengurangi perilaku yang mendukung kelangsungan hidup. Jadi, “jurang tak terhingga” mungkin bukan bukti adanya Tuhan, tetapi bukti bahwa kita adalah mesin pencari yang tidak pernah puas — produk dari seleksi alam. Pascal tidak memiliki jawaban untuk ini.

5. KEBAHAGIAAN SEBAGAI KOMPAS DAN KESADARAN AKAN PENDERITAAN

SECARA aksiologis, maksim Pascal memposisikan kebahagiaan bukan sebagai hadiah yang pasif, tetapi sebagai *tugas eksistensial*. Manusia tidak bisa tidak mengejar kebahagiaan; itu adalah hukum kodrat. Tetapi kebanyakan manusia menjelaskannya ke arah yang salah. Tugas filsafat (dan agama) adalah *mengarahkan pencarian* ke objek yang benar.

Langkah pertama menuju kebijaksanaan adalah mengenali bahwa semua orang mencari kebahagiaan namun gagal dengan cara duniawi. Ini adalah bentuk *skeptisisme sehat* terhadap janji-janji dunia: uang tidak akan membuat Anda bahagia secara permanen; ketenaran tidak akan mengisi kekosongan; kekuasaan tidak akan memberi kedamaian. Mengakui kegagalan ini adalah syarat untuk membuka diri

pada kemungkinan kebahagiaan transenden. Tanpa pengakuan bahwa dunia tidak cukup, orang tidak akan pernah mencari Tuhan.

Pascal mengarahkan pembacanya untuk memindahkan lokus pencarian kebahagiaan dari eksternalitas (harta, takhta, distraksi) menuju internalitas yang transenden. Kebahagiaan sejati dicapai bukan melalui penaklukan dunia, tetapi melalui penyerahan diri kepada sumber kebahagiaan absolut. Ini adalah gerakan yang paradoks: melepaskan keinginan untuk menguasai justru membebaskan seseorang dari kecemasan yang disebabkan oleh keinginan yang tidak terpuaskan. Ini mirip dengan *apatheia* Stoa atau *detasement* Buddhis, tetapi dengan objek yang berbeda (Tuhan personal).

Apakah kesimpulan Pascal tidak mengarah pada *fatalisme* atau *pasifisme*? Jika kebahagiaan hanya mungkin melalui iman, lalu mengapa berusaha memperbaiki dunia? Banyak orang percaya bahwa kebahagiaan dapat ditemukan dalam perjuangan melawan ketidakadilan, dalam menciptakan keindahan, dalam mencintai sesama — tanpa perlu Tuhan. Pascal mungkin menjawab bahwa ini semua adalah *divertissement* yang tidak akan mengisi jurang. Tetapi ini adalah klaim yang tidak dapat difalsifikasi. Seorang humanis sekuler dapat menunjukkan bukti bahwa orang tanpa iman pun melaporkan kebahagiaan, makna, dan kepuasan. Maka, argumen Pascal bergantung pada definisi kebahagiaan yang sangat ketat (abadi, sempurna) yang hanya dapat dipenuhi oleh Tuhan.

6. EKSISTENSIALISME, KRITIK KONSUMERISME, DAN PSIKOLOGI POSITIF

PEMIKIRAN Pascal tentang kebahagiaan dan *divertissement* sangat relevan untuk dunia kontemporer, bahkan bagi mereka yang menolak kesimpulan teologisnya.

Kierkegaard, yang membaca Pascal, mengembangkan konsep “keputusasaan” sebagai kondisi manusia tanpa iman. Sartre, seorang ateis, membalikkan: baginya, manusia “dikutuk untuk bebas” dan tidak ada kebahagiaan sejati dalam arti final; yang ada hanyalah proyek-proyek yang kita pilih. Camus, dalam *Le Mythe de Sisyphe*, mengatakan bahwa manusia harus membayangkan Sisyphus bahagia meskipun absurd — kebahagiaan ditemukan dalam pemberontakan itu sendiri, bukan dalam pencapaian final. Pascal tidak akan setuju dengan Camus, tetapi mereka sama-sama bergulat dengan absurditas.

Maksim Pascal adalah *kritik tajam* terhadap masyarakat modern yang mencoba memproduksi kebahagiaan melalui komodifikasi. Iklan menjanjikan kebahagiaan melalui mobil, parfum, liburan, atau ponsel baru. Pascal akan memandang konsumerisme sebagai bentuk *divertissement* massal: kita sibuk bekerja untuk membeli barang yang tidak kita butuhkan, untuk mengesankan orang yang tidak kita pedulikan, untuk mengalihkan perhatian dari kekosongan batin. Ini adalah “kebahagiaan semu” yang reaktif. Konsumerisme tidak pernah bisa memuaskan karena ia dirancang untuk membuat kita terus-menerus tidak puas (agar kita terus membeli). Pascal telah meramalkan ini.

Penelitian tentang *flow* — keadaan di mana seseorang sepenuhnya tenggelam dalam aktivitas yang menantang dan bermakna — menunjukkan

bahwa kebahagiaan dapat ditemukan dalam proses, bukan dalam hasil akhir. Ini berbeda dari *divertissement* Pascal karena *flow* melibatkan keterlibatan aktif dan kreatif, bukan pelarian pasif. Namun, Pascal mungkin akan mengatakan bahwa *flow* hanyalah *divertissement* yang lebih halus; pada akhirnya, ia tidak menjawab pertanyaan tentang kematian dan makna ultimat. Perdebatan terbuka.

Maksim tentang kebahagiaan terkait dengan argumen Pertaruhan: jika Anda percaya pada Tuhan dan Dia ada, Anda mendapatkan kebahagiaan abadi; jika Anda percaya dan Dia tidak ada, Anda kehilangan sedikit; jika Anda tidak percaya dan Dia ada, Anda kehilangan segalanya. Jadi, secara rasional, lebih baik percaya. Kritik terhadap Pertaruhan telah banyak dilontarkan (misalnya, tidak dapat memutuskan antara agama yang berbeda, atau bahwa iman sejati tidak dapat didasarkan pada perhitungan untung-rugi). Pascal sendiri menyadari bahwa Pertaruhan hanya dapat membawa seseorang ke ambang pintu iman; hati harus melangkah. Jadi, maksim tentang kebahagiaan lebih fundamental: ia menunjukkan bahwa kita *tidak bisa tidak* mencari kebahagiaan, dan kegagalan duniawi membuka jalan bagi transendensi.

KHATIMAH

TOUS LES hommes recherchent d'être heureux adalah sebuah proklamasi tentang kodrat teleologis manusia — bahwa kita adalah makhluk yang terarah pada tujuan, yang tidak dapat berhenti menginginkan, yang tidak dapat berpuas diri dengan keadaan apa pun. Bagi Pascal, dorongan ini adalah satu-satunya konstanta dalam keberadaan manusia yang kacau. Namun, ia juga berfungsi sebagai pengingat akan kemalangan manusia: bahwa kita adalah makhluk yang merindukan keabadian namun terperangkap dalam waktu; yang mendambakan kepuasan total tetapi hanya memiliki sarana terbatas. Kebahagiaan, dalam perspektif Pascalian, adalah sebuah “anak panah” yang dilepaskan menuju keabadian. Pencarian kebahagiaan yang tiada henti ini pada akhirnya merupakan sebuah tanda kesaksian tentang martabat manusia: bahwa meskipun kita menderita, kita tetap merupakan makhluk yang tidak puas dengan apa pun yang kurang dari yang tak terhingga.

Namun, seperti yang telah kita lihat, analisis Pascal bergantung pada asumsi-asumsi teologis yang tidak dapat diterima oleh semua orang. Bagi sekuler, kebahagiaan dapat ditemukan dalam hal-hal yang terbatas, tanpa perlu mengisi “jurang tak terhingga.” Mungkin kita tidak perlu kebahagiaan abadi; kebahagiaan yang fana, sesekali, dan rapuh sudah cukup untuk membuat hidup layak dijalani. Mungkin *divertissement* tidak selalu buruk; kadang-kadang, ia adalah strategi koping yang sehat dalam menghadapi tragedi eksistensial yang tidak dapat diubah. Pascal menawarkan satu jawaban, tetapi bukan satu-satunya.

Namun, kritik Pascal terhadap janji-janji palsu dunia — bahwa uang, kekuasaan, dan hiburan tidak akan pernah membuat kita bahagia secara permanen — tetap relevan. Dalam masyarakat yang terus-menerus menjanjikan kebahagiaan melalui konsumsi, peringatan Pascal tentang *divertissement* adalah obat penawar yang pahit tetapi diperlukan. Dan intuisinya bahwa *manusia tidak bisa tidak mencari*

kebahagiaan — bahwa di balik setiap tindakan, bahkan yang paling merusak, ada dorongan untuk keadaan yang lebih baik — adalah wawasan psikologis yang mendalam yang masih mengilhami psikoterapi dan filsafat moral hingga hari ini.

La vraie éloquence se moque de l'éloquence

(Kefasihan sejati mengejek kefasihan)

— Pascal

PENDAHULUAN

PERNYATAAN Blaise Pascal dalam *Pensées* (Fragmen 4, edisi Brunschvicg), “La vraie éloquence se moque de l'éloquence” (Kefasihan sejati mengejek kefasihan), merupakan sebuah kritik tajam terhadap retorika formalistik dan pergeseran fokus dari *isi* menuju *kemasan*. Sebagai seorang polimatik yang menghargai kejernihan matematis (ia membantu mengembangkan kalkulus probabilitas) sekaligus kedalaman teologis (ia adalah apologis Kristen Jansenist), Pascal mengajukan sebuah tesis bahwa *keunggulan sejati* — baik dalam tutur kata maupun tindakan moral — *tidak memerlukan ornamen eksternal*. Maksim ini menetapkan sebuah standar *transparansi eksistensial*: bahwa sesuatu yang benar-benar bernilai akan memancarkan kekuatannya sendiri tanpa perlu bantuan artifisialitas yang mencolok.

Secara harfiah, Pascal menyerang tradisi retorika yang mementingkan hiasan verbal (*ornatus*) di atas kebenaran. Kefasihan artifisial — yang dipelajari secara teknis, penuh metafora berlebihan, ritme yang diatur, dan gaya bahasa yang memukau — dipandanginya sebagai bentuk penipuan intelektual yang justru mengaburkan esensi pesan. Kefasihan sejati, sebaliknya, muncul secara organik dari kebenaran itu sendiri. Ia “mengejek” kefasihan formal karena ia menyadari bahwa teknik retorik hanyalah kompensasi atas kurangnya kedalaman makna. Ketika seseorang benar-benar memiliki sesuatu yang penting untuk disampaikan, kebenaran tersebut akan menemukan bahasanya sendiri — sederhana, lugas, namun bertenaga.

Dalam spektrum etika, maksim ini dapat diinterpretasikan secara luas sebagai kritik terhadap ostentasi moral (pamer kebajikan). Sebagaimana kefasihan sejati tidak perlu terdengar fasih, kebajikan sejati tidak perlu terlihat baik. Jika seseorang melakukan kebaikan dengan tujuan agar terlihat baik — agar dipuji, agar mendapat pengakuan, agar membangun reputasi — maka tindakan tersebut bukan lagi “kebajikan,” melainkan “pertunjukan” (*performa*). Kebajikan sejati bersifat internal dan tenang. Ia “mengejek” segala bentuk pamer moralitas karena pamer adalah bukti dari ketiadaan substansi. Seseorang yang benar-benar rendah hati tidak

akan berbicara tentang kerendahan hatinya; tindakannya berbicara sendiri tanpa memerlukan narasi tambahan.

Dalam esai ini, kita akan menelusuri analisis estetika-retoris Pascal, transposisi etisnya (kebajikan sebagai “kefasihan” tindakan), dimensi fenomenologis antara *Sein* (ada) dan *Schein* (tampak), kritik terhadap *l’amour-propre* (cinta diri yang berlebihan), resonansi dengan konsep Renaissance *sprezzatura*, serta relevansinya untuk etika kontemporer — terutama dalam melawan *virtue signaling* dan narsisme moral di era media sosial. Kita juga akan mengkritik maksim ini dari perspektif pragmatis (apakah penampilan tidak pernah diperlukan?), dari perspektif psikologi sosial (apakah “kebajikan tersembunyi” dapat diandalkan?), serta dari perspektif pluralisme budaya (apakah standar “kesederhanaan” ini netral?).

1. PENOLAKAN TERHADAP SOFISME DAN RETORIKA FORMALISTIK

DALAM tradisi retorika klasik — dari Aristoteles hingga Quintilianus — kefasihan (*eloquentia*) dipandang sebagai seni membujuk melalui kombinasi logika (*logos*), etika (*ethos*), dan emosi (*pathos*). Namun, dalam praktiknya, retorika sering merosot menjadi *teknik manipulasi* yang mengutamakan efek dramatis daripada kebenaran. Para sofis di Yunani kuno sudah dituduh oleh Plato karena mengajarkan cara membuat argumen lemah terlihat kuat, dan argumen kuat terlihat lemah — demi kemenangan, bukan kebenaran. Pascal, yang hidup di abad ke-17 di tengah budaya istana Prancis yang sangat mementingkan *belletrise* (sastra halus) dan percakapan salon, melihat gejala yang sama: orang menghabiskan lebih banyak waktu untuk *bagaimana mengatakannya* daripada *apa yang dikatakan*.

Ini adalah “kefasihan” yang dipelajari secara teknis dari buku-buku retorika. Cirinya: kalimat panjang berliku, metafora yang rumit (sering membingungkan), aliterasi dan rima yang dipaksakan, serta “gaya tinggi” yang megah namun kosong. Pascal, sebagai seorang matematikawan, menyukai kejelasan dan ekonomi ekspresi. Ia menulis dalam *Pensées* bahwa “surat-surat yang terlalu panjang tidak dibaca,” dan bahwa “yang lebih penting adalah membuat orang berpikir, bukan membuat orang terkesima.” Kefasihan artifisial, baginya, adalah topeng yang menutupi kekosongan isi.

Kebalikan dari itu, kefasihan sejati muncul secara organik dari kebenaran itu sendiri. Ia tidak berusaha menjadi fasih; ia fasih *karena* isinya kuat. Pascal memberikan contoh: “Ketika kita membaca sebuah teks yang baik secara alami, kita terkejut bahwa kita tidak mengingat bahwa kita telah membacanya sebelumnya” — artinya, gaya yang baik adalah gaya yang tidak menarik perhatian pada dirinya sendiri, sehingga pembaca fokus pada gagasan, bukan pada kata-kata. Kefasihan sejati “mengejek” kefasihan formal karena ia menyadari bahwa *teknik retorika hanyalah kompensasi* atas kurangnya kedalaman makna. Ketika seseorang benar-benar memiliki sesuatu yang penting untuk disampaikan, kebenaran tersebut akan menemukan bahasanya sendiri — sederhana, lugas, namun bertenaga.

Tidak semua retorika adalah manipulatif. Gaya yang indah dapat membantu menyampaikan kebenaran yang kompleks dengan cara yang lebih mudah diakses

dan diingat. Cicero, seorang orator hebat dan filsuf, berargumen bahwa isi dan bentuk tidak dapat dipisahkan; gaya yang baik adalah cerminan dari pemikiran yang baik. Pascal mungkin setuju dengan batasan tertentu: ia tidak menolak semua retorika, ia menolak retorika yang *hanya* hiasan tanpa substansi. Masalahnya adalah: di mana batasnya? Kriteria “kesederhanaan” Pascal sangat subjektif. Dalam praktik, beberapa kebenaran (misalnya, dalam puisi atau teologi mistik) *membutuhkan* bahasa yang kias dan tidak literal. Maka, maksim ini dapat mengarah pada *puritanisme gaya* yang membatasi ekspresi kreatif.

2. KEBAJIKAN SEBAGAI “KEFASIHAN” TINDAKAN, INTERNALITAS MORAL

DALAM spektrum etika, maksim Pascal dapat diinterpretasikan secara luas sebagai kritik terhadap ostentasi moral (pamer kebajikan). Sebagaimana kefasihan sejati tidak perlu terdengar fasih, kebajikan sejati tidak perlu terlihat baik. Jika seseorang melakukan kebaikan dengan tujuan agar *terlihat baik* — agar dipuji, agar mendapat pengakuan sosial, agar membangun reputasi sebagai “orang baik” — maka tindakan tersebut bukan lagi “kebajikan” dalam arti otentik, melainkan “pertunjukan” (*performa*). Ini adalah apa yang dalam etika disebut *moral vanity* (kesombongan moral).

Pascal meminjam dari tradisi Kristen (Matius 6:1–4): “Berhati-hatilah, jangan kamu melakukan kewajiban agamamu di hadapan orang supaya dilihat mereka; jika demikian, kamu tidak beroleh upah dari Bapamu yang di surga. Jadi apabila engkau memberi sedekah, janganlah engkau mencanangkannya di depan orang... hendaklah sedekahmu diberikan dengan sembunyi-sembunyi.” Kebajikan yang dipublikasikan, difoto, di-*share*, dan dibanggakan — dalam paradigma Pascal — *menghancurkan nilai moralnya sendiri* karena ia beralih dari cinta pada kebaikan menjadi cinta pada pujian. Orang yang memberi sedekah di depan kamera televisi tidak benar-benar memberi; ia *membeli reputasi* dengan uang yang ia berikan.

Kebajikan yang sejati bersifat internal dan tenang. Ia “mengejek” segala bentuk pamer moralitas karena *pamer adalah bukti dari ketiadaan substansi*. Seorang yang benar-benar rendah hati tidak akan berbicara tentang kerendahan hatinya; tindakannya berbicara sendiri tanpa memerlukan narasi tambahan. Seorang yang benar-benar jujur tidak perlu bersumpah bahwa ia jujur; kejujurannya terlihat dari konsistensinya. Pascal mengajak kita pada *asketisme moral*: lakukan kebaikan dan jangan ceritakan. Biarkan tindakan itu menjadi “kefasihan” yang mengejek kefasihan verbal.

Apakah kebajikan yang tidak pernah terlihat secara sosial berguna? Di dunia nyata, *role model* diperlukan; orang perlu melihat kebaikan agar terinspirasi. Jika semua orang menyembunyikan kebajikan mereka, masyarakat mungkin kehilangan dorongan untuk berbuat baik. Juga, motivasi campuran — sebagian karena kebaikan, sebagian karena pengakuan — adalah fakta psikologis yang normal. Apakah itu sepenuhnya tidak bermoral? Bagi Pascal, ya; tetapi bagi etika sekuler (misalnya, utilitarianisme), hasil akhir yang baik (bantuan yang diberikan) lebih

penting daripada motivasi murni. Pascal terlalu *puritan* — ia menuntut kemurnian hati yang mungkin tidak realistis bagi manusia biasa.

3. SEIN (ADA) VERSUS SCHEIN (TAMPAK), OTENTISITAS ONTOLOGIS

Secara filosofis, Pascal menyentuh ketegangan abadi antara Keberadaan (*Sein*) dan Penampakan (*Schein*), antara esensi dan penampilan. Dalam tradisi Platonik, dunia yang tampak adalah bayangan dari dunia ide yang sejati. Pascal, yang bukan Platonis murni tetapi dipengaruhi oleh Agustinus, memiliki intuisi serupa: *sesuatu yang memiliki keberadaan yang kokoh tidak membutuhkan penampakan yang megah*.

Pascal menulis bahwa “keagungan yang sejati tidak berusaha untuk tampak agung.” Ia “mengejek” keagungan palsu yang perlu dihiasi dengan protokol, pakaian mewah, dan pengiring. Sebuah berlian asli tidak perlu diukir dengan label “berlian asli” — kualitasnya bersinar sendiri. Demikian pula, kebenaran sejati tidak perlu dibela dengan argumen-argumen rumit; ia cukup dihadirkan, dan kekuatannya akan terasa. “Ejekan” yang dimaksud Pascal adalah ketidakpedulian yang luhur terhadap pengakuan eksternal. Orang yang otentik tidak peduli apakah ia dipuji atau dicaci; ia tetap menjadi dirinya sendiri.

Kebenaran dan kebajikan bersifat *mandiri*. Mereka tidak membutuhkan validasi dari audiens, tidak membutuhkan *like*, tidak membutuhkan sertifikat moral. Oleh karena itu, segala upaya untuk memperindah kebenaran atau memamerkan kebajikan sebenarnya *merendahkan derajat* kebenaran dan kebajikan itu sendiri, menempatkannya seolah-olah mereka adalah komoditas yang membutuhkan pemasaran. Ini adalah kritik yang sangat tajam terhadap “industri kebajikan” modern — seminar motivasi, *self-help*, personal branding.

Apakah mungkin bahwa “tidak peduli pada penampilan” adalah bentuk penampilan lain? Orang yang dengan sengaja meremehkan dirinya sendiri (berpakaian lusuh untuk menunjukkan rendah hati) sebenarnya sedang memamerkan kerendahan hatinya — sebuah kontradiksi. Pascal mungkin menjawab bahwa kerendahan hati sejati tidak *berusaha* menjadi rendah hati; ia *adalah* rendah hati, bahkan tanpa disadari. Tetapi ini adalah kondisi langka yang sulit dibedakan dari kemunafikan. Dalam praktik, kita tidak dapat membaca hati orang lain. Maka, maksim Pascal lebih berguna sebagai *kritik pada diri sendiri* daripada sebagai alat untuk menilai orang lain.

4. KRITIK TERHADAP EGO

DALAM pemikiran Pascal, dorongan untuk *tampil fasih* atau *tampak bajik* berakar pada *l'amour-propre* — kesombongan atau cinta diri yang berlebihan. Manusia yang telah jatuh (dalam teologi Kristen) memiliki kecenderungan untuk memuja diri sendiri, untuk menempatkan dirinya di pusat segalanya, untuk mencari pengakuan dan kekaguman dari orang lain. Kefasihan artifisial dan moralitas performatif adalah manifestasi dari *l'amour-propre* yang halus.

Pamerkebajikan adalah bentuk *divertissement* (pengalihan). Kita membayangkan bahwa dengan melakukan kebaikan di depan umum, dengan menjadi “aktivis” yang terlihat, kita sedang melakukan sesuatu yang bermakna. Padahal, seringkali kita hanya mengalihkan perhatian dari kehampaan batin, dari kenyataan bahwa kita sendiri belum tentu baik. Seperti orang yang sibuk bekerja untuk melupakan kematian, kita sibuk “tampak baik” untuk melupakan bahwa kita sebenarnya egois. *Virtue signaling* adalah *divertissement* moral.

Dengan “mengejek” kefasihan, Pascal mengajak kita pada bentuk *asketisme* di mana kita *berani tampil tanpa hiasan*. Tidak perlu topeng, tidak perlu retorika, tidak perlu pencitraan. Cukup menjadi diri sendiri — dengan segala kekurangan — dan berbicara apa adanya. Dalam kesederhanaan itulah letak kekuatan yang paling persuasif. Kebajikan yang dilakukan secara tersembunyi memiliki bobot ontologis yang jauh lebih berat daripada kebajikan yang dipublikasikan, karena ia murni diarahkan pada nilai itu sendiri (atau pada Tuhan, dalam konteks teologis Pascal). Ia tidak tercemar oleh keinginan akan pujian.

Namun, apakah “keinginan akan pujian” selalu jahat? Tidak. Pujian dapat menjadi *insentif positif* untuk berbuat baik, terutama bagi mereka yang belum dewasa secara moral. Seorang anak yang dipuji karena berbagi mainan mungkin akan lebih sering berbagi, dan seiring waktu, kebiasaan itu dapat menginternalisasi menjadi kebajikan sejati. Pascal terlalu mengidealkan kemurnian hati yang hanya mungkin bagi orang kudus. Bagi manusia biasa, motivasi campuran adalah norma; yang penting adalah bahwa kebaikan *terjadi*, bukan bahwa kebaikan itu murni.

5. RESONANSI DENGAN KONSEP *SPREZZATURA* DAN PEMBEDAANNYA

MESKIPUN berasal dari tradisi yang berbeda (Renaissance Italia), maksim Pascal beresonansi dengan konsep *sprezzatura* (dari Castiglione, *The Book of the Courtier*, 1528) — *seni menyembunyikan seni*, yaitu kemampuan untuk melakukan sesuatu yang sulit dengan tampak mudah dan tanpa usaha, seolah-olah itu alamiah. *Sprezzatura* adalah kualitas seorang bangsawan sejati: ia tidak menunjukkan bahwa ia telah berlatih keras; ia tampak berbakat sejak lahir.

Namun, Pascal membawa ini ke tingkat *moral yang lebih tinggi*: bukan sekadar teknik untuk *tampak alami* (yang masih merupakan bentuk penampilan), melainkan sebuah kejujuran radikal di mana subjek *melepaskan segala upaya untuk mengesankan orang lain* agar kebenaran dapat bersinar dengan sendirinya. *Sprezzatura* masih peduli pada kesan; Pascal ingin menghilangkan kesan itu sama sekali. Bagi Pascal, bahkan “tampak alami” adalah bentuk kepalsuan, karena masih ada *niat* untuk tampak. Yang sejati tidak berusaha menjadi apa pun; ia *adalah*.

Apakah mungkin bagi manusia untuk benar-benar tidak peduli pada kesan? Mungkin tidak. Setiap tindakan sosial selalu melibatkan kesadaran akan hadirnya orang lain (Heidegger: *Mitsein*, ada bersama). Bahwa kita “mengejek” kefasihan, itu sendiri adalah sikap yang dapat dilihat sebagai kefasihan lain — kefasihan orang yang “rendah hati” yang terlihat lebih unggul daripada orang yang fasih. Ini adalah

paradoks yang sulit dihindari. Pascal mungkin mengakui bahwa hanya Tuhan yang dapat membaca hati; bagi manusia, maksim ini lebih merupakan regulasi bagi diri sendiri (saya tidak boleh mencari pujian) daripada resep untuk menilai orang lain.

6. MELAWAN VIRTUE SIGNALING, NARSISME MORAL, DAN BUDAYA PENCITRAAN

DI ERA media sosial yang didominasi oleh *pencitraan* dan *virtue signaling* (pamer kebajikan digital), maksim Pascal menemukan *urgensi baru*. Setiap hari, kita melihat unggahan tentang donasi, tentang dukungan terhadap isu sosial, tentang “kesadaran” akan krisis kemanusiaan. Namun, seringkali postingan tersebut lebih berfokus pada diri si pengunggah daripada pada isu itu sendiri: “Lihat, saya orang baik.” Pascal akan mengidentifikasi ini sebagai kefasihan artifisial yang kosong.

Masyarakat kontemporer cenderung menghargai “kefasihan” citra daripada substansi karakter. Berapa banyak orang yang rela berjam-jam memilih filter untuk foto amal, tetapi tidak punya waktu untuk benar-benar terlibat dalam kegiatan amal? Berapa banyak orang yang menulis utas panjang di Twitter tentang keadilan sosial, tetapi dalam kehidupan pribadi mereka kasar dan egois? Pascal mengingatkan bahwa *moralitas yang menjadi tontonan kehilangan hakikat moralnya*. Ketika kebaikan dilakukan untuk ditonton, ia telah berubah menjadi komoditas.

Maksim ini memvalidasi integritas batiniah. Ia menegaskan bahwa *kebenaran yang paling fasih adalah kebenaran yang tidak perlu membela diri, dan kebajikan yang paling luhur adalah kebajikan yang tetap diam, namun transformatif*. Orang yang diam-diam membantu tetangganya, tanpa pernah mempostingnya, tanpa pernah menyebut-nyebutnya, adalah pahlawan sejati dalam perspektif Pascal. Tindakannya adalah “kefasihan” yang mengejek semua *hashtag activism* dan *slacktivism*.

Namun, *virtue signaling* juga memiliki fungsi sosial positif. Ia menciptakan *norma* dan *tekanan sosial* yang mendorong perilaku etis. Misalnya, tren “#MeToo” atau gerakan iklim memanfaatkan visibilitas untuk mengubah kesadaran kolektif. Tanpa publikasi, perubahan sosial sulit terjadi. Pascal mungkin menjawab bahwa ini adalah soal tingkat: ketika *signaling* menjadi pengganti tindakan nyata, ia berbahaya; tetapi sebagai alat untuk mengoordinasikan aksi kolektif, ia mungkin diperlukan. Perbedaan antara “penggalangan dana publik” (yang transparan dan akuntabel) dan “pamer diri” tidak selalu tajam.

KHATIMAH

LA VRAIE éloquence se moque de l'éloquence adalah sebuah seruan untuk *kerendahan hati fungsional*. Pascal mengajarkan bahwa keagungan manusia tidak terletak pada kemampuannya untuk memoles permukaan, melainkan pada kedalaman substansinya. Kebajikan yang benar-benar kuat adalah kebajikan yang tidak sadar akan dirinya sendiri sebagai sesuatu yang luar biasa; ia bertindak karena niscaya, bukan karena ingin dipuji. Dengan menolak “kefasihan” yang artifisial, kita memberikan ruang bagi kebenaran asli untuk hadir secara utuh. Pada akhirnya, *integritas yang paling fasih adalah integritas yang tidak memiliki suara*, namun kehadirannya mengguncang dunia melalui ketenangan dan kejujurannya.

Namun, seperti yang telah kita lihat, maksim ini tidak bebas dari paradoks dan keterbatasan. Ia menuntut kemurnian hati yang mungkin tidak realistis bagi manusia biasa. Ia dapat disalahgunakan untuk *rasionalisasi kemalasan* (“saya tidak perlu menunjukkan kebaikan saya; yang penting hati saya baik” — padahal hatinya mungkin tidak baik). Ia juga dapat mengabaikan kebutuhan akan transparansi dan contoh publik yang penting dalam gerakan sosial. Kita perlu menyeimbangkan antara kritik Pascal terhadap kesombongan moral dan kebutuhan pragmatis akan visibilitas kebaikan.

Maka, kita dapat membaca maksim ini sebagai alat introspeksi yang tajam: ketika saya akan memposting tentang kebaikan saya, tanyakan: apakah saya melakukannya untuk membantu atau untuk dipuji? Jika untuk dipuji, lebih baik diam. Tetapi bagi orang lain — kita tidak bisa menghakimi karena tidak tahu hati mereka. Dan dalam lingkaran sosial yang lebih luas, terkadang *showing good* diperlukan untuk *inspiring good*. Pascal memberi kita *ideal*; realitas harus mengakomodasi kompleksitas.

ἔστιν ἔφ' ἡμῖν, οὐκ ἔφ' ἡμῖν

(*estin eph' hēmin, ouk eph' hēmin: beberapa hal berada dalam kendali kita, yang lain tidak.*)

— Epictetus, *Enchiridion* (The Manual)

PENDAHULUAN

PERNYATAAN pembuka dalam *Enchiridion* (Buku Saku) karya Epictetus, seorang filsuf Stoik yang lahir sebagai budak dan kemudian merdeka, berbunyi: “τῶν ὄντων τὰ μὲν ἔστιν ἔφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἔφ' ἡμῖν” — “di antara segala sesuatu yang ada, beberapa berada dalam kuasa kita, dan yang lain tidak berada dalam kuasa kita.” Maksim ini, yang dikenal luas sebagai Dikotomi Kendali, bukanlah sekadar nasihat praktis untuk manajemen stres atau ajakan untuk “berpikir positif.” Ia adalah sebuah proposisi epistemologis-ontologis yang bertujuan mendefinisikan ulang batas-batas kedaulatan subjek dalam dunia yang bersifat deterministik. Epictetus menulis *Enchiridion* sebagai ringkasan ajaran gurunya, Musonius Rufus, dan sebagai panduan praktis bagi mereka yang ingin hidup sesuai dengan alam (Stoik). Ia berbicara kepada orang-orang yang hidup di bawah Kekaisaran Romawi, di mana nasib bisa berubah drastis dalam sekejap — kekayaan disita, orang yang dicintai meninggal, reputasi hancur oleh fitnah. Dalam situasi seperti itu, satu-satunya cara untuk tetap tenang adalah dengan memfokuskan energi hanya pada apa yang dapat dikendalikan: penilaian, kehendak, dan pilihan moral. Segala sesuatu yang lain — tubuh, kesehatan, kekayaan, reputasi, bahkan hidup dan mati — adalah “indiferen” (*adiaphora*) yang tidak secara intrinsik baik atau buruk. Kebajikan sejati hanya terletak pada kebajikan, yaitu penggunaan rasio yang benar dalam menentukan penilaian dan tindakan. Dengan demikian, kebingungan antara kedua ranah inilah yang menjadi sumber utama penderitaan manusia.

Secara harfiah, Epictetus membagi realitas ke dalam dua kategori yang tidak boleh dicampuradukkan. Apa yang berada dalam kendali kita — *tà eph' hēmin* — mencakup seluruh aktivitas internal jiwa: opini, dorongan untuk bertindak, keinginan, penolakan, dan singkatnya segala sesuatu yang merupakan hasil dari *prohairesis*, yakni kehendak moral atau pilihan sadar. Ciri-ciri domain ini adalah kebebasan mutlak, ketidakterhalangan, dan ketidaktergugatan. Tidak ada kekuatan eksternal — bahkan tiran atau kematian sekalipun — yang dapat memaksa kita untuk memberikan persetujuan intelektual terhadap suatu nilai jika kita sendiri

menolaknya. Dalam *Discourses*, Epictetus dengan tegas menyatakan bahwa penjara dapat membelenggu kaki, tetapi tidak dapat membelenggu *prohairesis*. Sebaliknya, apa yang tidak berada dalam kendali kita — *tà ouk eph' hēmin* — meliputi segala sesuatu yang bersifat eksternal dan aksidental: tubuh, kesehatan, kekayaan, reputasi, jabatan, tindakan orang lain, cuaca, dan nasib. Hal-hal ini diklasifikasikan sebagai *adiaphora* (indiferen) karena mereka tidak secara intrinsik menentukan kebahagiaan atau kebajikan seseorang. Mereka dapat digunakan dengan baik atau buruk tergantung pada *prohairesis* kita; kekayaan tidak baik secara intrinsik, ia baik jika digunakan dengan bijaksana dan buruk jika digunakan dengan serakah.

Dalam spektrum etika, maksim ini mengajarkan bahwa kebahagiaan sejati tidak bergantung pada hal-hal eksternal yang tidak dapat kita kendalikan, melainkan pada kualitas penilaian dan pilihan kita sendiri. Epictetus mengajarkan bahwa kita harus melatih diri untuk secara otomatis mengklasifikasikan setiap impresi yang masuk ke dalam pikiran. Ketika dihadapkan pada berita buruk — misalnya kehilangan properti — kita harus bertanya: “Apakah ini dalam kendaliku? Tidak. Maka ini bukan apa-apa bagiku.” Atau ketika seseorang menghina kita: “Apakah opini orang lain tentang diriku dalam kendaliku? Tidak. Maka abaikan.” Sikap ini bukan pasif, melainkan pengalihan energi mental dari hal yang tidak dapat diubah ke hal yang dapat diubah: yaitu penilaian kita terhadap peristiwa. Inilah inti dari resiliensi radikal yang ditawarkan Stoikisme: kita tidak dapat mengendalikan apa yang terjadi pada kita, tetapi kita selalu dapat mengendalikan bagaimana kita meresponsnya.

Dalam esai ini, kita akan menelusuri ontologi kehendak (*prohairesis*) sebagai benteng terakhir kebebasan, dialektika determinisme dan kebebasan (kompatibilisme Stoik, *amor fati*), transformasi psikologis menuju *ataraxia* dan *apatheia*, kritik terhadap ekspektasi dan keterikatan sebagai sumber penderitaan, serta relevansinya untuk psikologi kontemporer (terapi kognitif-perilaku, CBT), etika eksistensial, dan manajemen strategis. Kita juga akan mengkritik dikotomi ini dari perspektif psikologi modern (apakah kita benar-benar dapat mengendalikan penilaian kita sepenuhnya?), dari perspektif sosial (apakah sikap “indiferen” terhadap hal eksternal tidak mengarah pada ketidakpedulian moral?), serta dari perspektif politik (apakah ajaran ini dapat digunakan untuk membenarkan kepasrahan terhadap ketidakadilan struktural?).

1. PROHAIRESIS SEBAGAI BENTENG TERAKHIR KEBEBASAN

SECARA ontologis, Epictetus memandang manusia bukan sebagai tubuh yang fana dan rentan, juga bukan sebagai jabatan sosial yang dapat dicabut, melainkan sebagai *prohairesis*-nya — fakultas kehendak moral yang memilih, menolak, menyetujui, dan tidak menyetujui. Konsep *prohairesis* adalah pusat dari antropologi Stoik akhir. Ia bukan sekadar kehendak bebas dalam arti libertarian (yang dapat memilih secara acak), tetapi fakultas rasional yang memberikan persetujuan (*synekatathesis*) terhadap representasi mental (*phantasia*). Karena ranah internal

bersifat *eph' hēmin*, ia secara kodrati bebas, tidak terhalangi, dan tidak dapat diganggu gugat. Epictetus berargumen bahwa tidak ada kekuatan eksternal yang dapat memaksa subjek untuk memberikan persetujuan intelektual terhadap suatu nilai jika subjek tersebut menolaknya. Seseorang dapat dipukuli, tetapi ia tidak harus setuju bahwa penderitaan itu jahat. Ia dapat difitnah, tetapi ia tidak harus menerima bahwa reputasinya adalah hal yang baik. Kebebasan sejati adalah kebebasan untuk menyetujui atau tidak menyetujui representasi mental. Tidak ada yang dapat merampas kapasitas kita untuk memilih dengan benar.

Seorang budak — dan Epictetus sendiri pernah menjadi budak — dapat bebas secara internal, sementara seorang kaisar dapat menjadi budak nafsu dan opini publik. Kebebasan bukan status hukum, tetapi kondisi batin. Epictetus mengajarkan bahwa penderitaan manusia muncul bukan dari peristiwa itu sendiri, melainkan dari kekeliruan kognitif ketika subjek mencoba memaksakan kendali atas hal-hal yang secara ontologis bersifat *ouk eph' hēmin*. Ketika kita marah karena kehilangan uang, sebenarnya kita marah karena kita salah mengira bahwa uang itu adalah milik kita (padahal hanya pinjaman dari alam) dan bahwa kehilangan uang adalah kejahatan (padahal hanya indifferen). Epictetus mengajarkan: “Jangan katakan ‘Aku kehilangan sesuatu’, tetapi ‘Aku mengembalikannya’.” Sikap ini mengubah penderitaan menjadi ketenangan, karena ia mengembalikan segala sesuatu pada proporsinya yang benar. Dengan demikian, *prohairesis* adalah benteng terakhir yang tidak dapat ditembus oleh kekuasaan mana pun.

Kritik terhadap posisi ini muncul dari psikologi modern. Penelitian tentang bias kognitif, determinasi bawah sadar, dan pengaruh lingkungan terhadap pengambilan keputusan menunjukkan bahwa *prohairesis* tidak sepenuhnya “bebas” dalam arti yang dibayangkan Epictetus. Gen, trauma masa kecil, dan struktur sosial dapat mempengaruhi kemampuan kita untuk memberikan persetujuan secara rasional. Epictetus mungkin menjawab bahwa faktor-faktor tersebut adalah *ouk eph' hēmin*, dan yang dalam kendali kita adalah bagaimana kita meresponsnya. Namun, jika respons kita sendiri telah ditentukan oleh faktor-faktor tersebut, argumennya menjadi melingkar. Terlepas dari itu, sebagai ideal praktis, ajaran Epictetus tetap berguna untuk melatih ketahanan mental.

2. AMOR FATI DAN KOMPATIBILISME STOIK

STOIKISME menganut pandangan kompatibilisme, yakni keyakinan bahwa takdir (*Logos semesta*) mengatur tatanan dunia secara deterministik — semua terjadi karena rantai sebab-akibat yang diperlukan — namun manusia tetap memiliki kebebasan moral dalam ranah internal. Ini adalah posisi yang canggih: alam semesta berjalan seperti mesin raksasa yang mengikuti hukum kausalitas, tetapi bagian dari mesin itu (yaitu *prohairesis* manusia) memiliki kemampuan untuk memilih persetujuannya. Dengan menerima bahwa hal-hal eksternal berada di luar kendali kita, subjek tidak lagi melawan arus kausalitas alam semesta. Sebaliknya, ia belajar untuk menginginkan apa yang terjadi. Epictetus mengatakan: “Jangan

berharap peristiwa terjadi seperti yang kau inginkan; inginkanlah peristiwa terjadi sebagaimana adanya, dan hidupmu akan tenang.” Ini adalah kebalikan dari sikap reaktif (mengeluh, melawan) yang merupakan sumber stres. Inilah yang disebut sebagai *amor fati* — mencintai takdir.

Kebebasan sejati dicapai ketika kehendak individu disinkronkan dengan kehendak universal (Logos, alam, Tuhan Stoik). Penderitaan terjadi ketika ada disonansi antara keinginan subjektif manusia dengan realitas objektif dunia. Maksim ini mengajarkan subjek untuk fokus hanya pada kualitas rasionya sendiri, yang merupakan satu-satunya hal yang sepenuhnya miliknya. Dengan demikian, ia tidak lagi menjadi “korban” takdir, tetapi pemain yang sadar dalam drama kosmik yang telah ditulis. Ia tetap bertindak sesuai kebajikan — keadilan, keberanian, disiplin, kebijaksanaan — tetapi ia tidak terikat pada hasil tindakannya. Seorang Stoik dapat berjuang melawan tirani, tetapi jika ia gagal dan dieksekusi, ia menerimanya dengan tenang karena hasil berada di luar kendalinya. Ini bukan fatalisme, melainkan fokus pada niat, bukan hasil.

Kritik terhadap kompatibilisme Stoik muncul dari perspektif eksistensialisme modern. Jean-Paul Sartre, misalnya, menolak determinisme dan menekankan kebebasan radikal manusia. Baginya, manusia “dikutuk untuk bebas,” dan tidak ada takdir yang dapat dijadikan alasan untuk menghindari tanggung jawab. Epictetus akan menjawab bahwa kebebasan Sartre justru sumber kecemasan, sementara kebebasan Stoik adalah ketenangan. Namun, kritik dari sisi lain: apakah *amor fati* tidak mengarah pada penerimaan pasif terhadap ketidakadilan? Jika seorang Stoik menerima segala sesuatu sebagai takdir, ia mungkin tidak akan memberontak terhadap tirani. Epictetus sendiri tidak pasif — ia mengajar, mengkritik, dan hidup dengan martabat meskipun pernah menjadi budak. Perbedaannya: ia tidak terikat pada hasil perjuangannya. Ia memberontak karena itu benar, bukan karena ia yakin akan menang.

3. ATARAXIA DAN APATHEIA SEBAGAI TUJUAN AKHIR

SECARA aksiologis, tujuan dari Dikotomi Kendali adalah pencapaian *ataraxia* (ketenangan jiwa dari gangguan) dan *apatheia* (kebebasan dari emosi destruktif seperti marah, takut, iri, dan cemas). Ini bukan berarti mati rasa atau penolakan terhadap semua emosi; Stoik tetap merasakan emosi, tetapi ia tidak dikuasai oleh emosi yang irasional. Epictetus membedakan antara *pathos* (emosi yang mengganggu penilaian) dan *eupatheia* (emosi baik yang sehat). Kegembiraan karena bertindak baik diperbolehkan; kemarahan karena kehilangan uang tidak. Dengan melepaskan keterikatan emosional terhadap hal-hal yang tidak dapat dikendalikan — opini orang lain, kesehatan, kekayaan, nasib buruk — subjek menghemat energi mental untuk diinvestasikan sepenuhnya pada perbaikan karakter dan integritas moral.

Tidak ada gunanya menghabiskan waktu untuk mengkhawatirkan apa yang mungkin terjadi (masa depan tidak dalam kendali kita) atau menyesali masa lalu

(sudah lewat). Energi difokuskan pada saat ini dan pada apa yang dapat dilakukan dengan kebajikan. Subjek Stoik menjadi “tak terkalahkan” bukan karena ia memiliki kekuatan fisik untuk mengubah dunia, melainkan karena ia tidak memiliki keinginan untuk mengubah hal-hal yang tidak dapat diubah. Strategi ini menciptakan stabilitas emosional yang kebal terhadap fluktuasi keberuntungan (*Fortuna*). Seperti batu karang yang tidak tergoyahkan oleh ombak, orang bijak tetap tenang di tengah badai. Epictetus secara tajam mengkritik manusia yang menjadi budak karena mengikatkan kebahagiaannya pada hal-hal eksternal. Jika seseorang menginginkan kesehatan atau kekayaan, ia akan selalu berada dalam ketakutan akan kehilangan. Ia tidak pernah benar-benar memiliki apa yang diinginkannya, karena apa yang ia inginkan dapat diambil kapan saja. Akibatnya, ia hidup dalam kecemasan terus-menerus, bukan ketenangan.

Kritik terhadap *apatheia* Stoik muncul dari psikologi positif modern. Penelitian menunjukkan bahwa emosi negatif seperti kemarahan yang tepat (misalnya, terhadap ketidakadilan) dapat menjadi motivator yang kuat untuk perubahan sosial. Stoikisme mungkin terlalu menekan emosi alami yang sebenarnya adaptif. Epictetus akan menjawab bahwa kemarahan yang tepat dapat diubah menjadi tindakan tegas tanpa harus “marah” dalam arti *pathos*. Seorang hakim yang menjatuhkan hukuman berat pada penjahat dapat melakukannya dengan tenang, tanpa amarah yang membabi buta. Ini adalah posisi yang masuk akal, tetapi tidak semua orang dapat mencapai tingkat kontrol emosi seperti itu.

4. KRITIK TERHADAP EKSPEKTASI DAN KETERIKATAN

MAKSIM ini menuntut subjek untuk selalu melakukan pemeriksaan terhadap setiap impresi yang masuk ke dalam pikiran dengan bertanya: “Apakah ini berkaitan dengan hal-hal yang ada dalam kuasaku atau tidak?” Jika tidak, maka subjek harus siap untuk berkata: “Ini bukan apa-apa bagiku.” Latihan ini adalah inti dari disiplin asentus (memberikan persetujuan). Dengan mempraktikkannya berulang kali, seseorang membentuk kebiasaan mental yang melindunginya dari gangguan eksternal. Epictetus tidak mengajarkan ketidakpedulian terhadap penderitaan orang lain. Membantu orang lain adalah tindakan yang dalam kendali kita, karena kita dapat memilih untuk membantu. Yang tidak dalam kendali kita adalah apakah bantuan kita berhasil atau tidak, apakah orang lain menerimanya atau tidak. Jadi, seorang Stoik tetap harus bertindak sesuai kebajikan (keadilan, kepedulian), tetapi tidak terikat pada hasil.

Ini membedakan Stoikisme dari apatisme atau egoisme. Ketika Epictetus mengatakan “ini bukan apa-apa bagiku”, ia tidak sedang meremehkan realitas eksternal, tetapi ia sedang melatih dirinya untuk tidak memberikan penilaian berlebihan yang mengganggu ketenangan batin. Kematian orang yang dicintai adalah kenyataan yang menyakitkan, tetapi jika kita menganggapnya sebagai “kejahatan absolut”, kita akan hancur. Sebaliknya, jika kita menganggapnya sebagai kejadian alamiah yang tidak dapat dikendalikan, kita masih dapat merasakan

kesedihan tanpa dihancurkan olehnya. Inilah yang disebut sebagai emosi yang sehat, bukan *pathos* yang merusak. Epictetus mengakui bahwa kita akan merasa sedih, tetapi sedih tidak berarti putus asa.

Kritik terhadap ajaran ini muncul dari perspektif psikologi lampiran (*attachment theory*). Melepaskan keterikatan pada orang yang dicintai dapat mengurangi kecemasan, tetapi juga dapat mengurangi kedalaman hubungan. Apakah seorang Stoik yang tidak terikat pada anaknya akan menjadi orang tua yang baik? Epictetus menjawab bahwa ia tetap mencintai anaknya, tetapi ia “mencintai dengan genggaman terbuka” — sadar bahwa anaknya adalah pinjaman dari alam, bukan miliknya. Ini adalah sikap yang sehat, tetapi sulit dipraktikkan secara konsisten. Banyak orang merasa bahwa keterikatan yang dalam adalah bagian dari apa yang membuat hidup berharga. Epictetus tidak menolak keterikatan; ia hanya menolak keterikatan yang posesif dan disertai kecemasan berlebihan.

5. RELEVANSI DALAM PSIKOLOGI DAN FILSAFAT KONTEMPORER

DALAM diskursus modern, maksim Epictetus ini menjadi fondasi bagi Terapi Kognitif Perilaku (CBT). Prinsip bahwa pikiran kita (yang bisa dikendalikan) menentukan emosi kita terhadap peristiwa eksternal (yang tidak bisa dikendalikan) adalah inti dari pendekatan ini. Albert Ellis, pendiri Rational Emotive Behavior Therapy (REBT), secara eksplisit mengakui pengaruh Epictetus. Rumus ABC (Activating event → Belief → Consequence) adalah sekularisasi dari dikotomi kendali: peristiwa tidak menyebabkan emosi, tetapi keyakinan kita tentang peristiwa itulah yang menyebabkannya. Dalam terapi, pasien diajarkan untuk mengidentifikasi keyakinan irasional mereka (misalnya, “Saya harus sempurna”) dan menggantinya dengan keyakinan yang lebih adaptif (“Saya lebih suka sempurna, tetapi jika tidak, itu bukan akhir dunia”). Ini adalah aplikasi langsung dari ajaran Epictetus.

Dalam etika eksistensial, konsep tentang tanggung jawab individu dalam menentukan makna hidup di tengah situasi yang sering kali tidak adil atau absurd — sebagaimana diungkapkan Viktor Frankl dalam *Man’s Search for Meaning* bahwa “segala sesuatu dapat diambil dari seorang manusia kecuali satu hal: kebebasan terakhir manusia untuk memilih sikapnya dalam rangkaian keadaan tertentu” — adalah gema langsung dari Epictetus. Frankl, seorang psikiater yang selamat dari kamp konsentrasi, mengembangkan logoterapi yang berpusat pada pencarian makna. Ia menunjukkan bahwa bahkan dalam kondisi paling mengerikan sekalipun, manusia masih dapat memilih sikapnya. Ini adalah bukti empiris yang mendukung dikotomi kendali Epictetus.

Dalam manajemen strategis dan kepemimpinan, prinsip “fokus pada apa yang dapat Anda kendalikan (proses, upaya, strategi) dan lepaskan apa yang tidak dapat Anda kendalikan (hasil pasar, tindakan pesaing)” juga merupakan aplikasi praktis dari dikotomi ini. Penelitian psikologi tentang *locus of control* menunjukkan bahwa memiliki *internal locus of control* (keyakinan bahwa hasil tergantung pada tindakan sendiri) dikaitkan dengan kesehatan mental yang lebih baik. Namun, *external locus*

of control yang ekstrem dapat menyebabkan kepasrahan. Epictetus menawarkan keseimbangan: kendali internal atas penilaian, penerimaan eksternal atas peristiwa. Ini adalah kebijaksanaan yang masih diajarkan dalam pelatihan ketahanan mental di perusahaan dan militer.

KHATIMAH

“*Ἔστιν ἐφ’ ἡμῶν, οὐκ ἐφ’ ἡμῶν*” adalah sebuah proklamasi tentang kedaulatan batin manusia. Epictetus mengajarkan bahwa kemerdekaan sejati bukan ditemukan dalam penguasaan atas dunia luar — yang sia-sia dan tidak mungkin sempurna — melainkan dalam penguasaan atas persepsi dan reaksi diri sendiri. Dengan memahami garis demarkasi yang tegas antara apa yang bisa dan tidak bisa dikendalikan, manusia dibebaskan dari kecemasan yang sia-sia dan dipulihkan martabatnya sebagai agen moral yang mandiri. Hidup yang bijak adalah hidup yang dijalani dengan penuh dedikasi pada ranah internal yang merdeka, sembari menerima tatanan dunia eksternal dengan ketenangan seorang pengamat yang tercerahkan — dan dengan tindakan yang sesuai kebajikan, tanpa terikat pada hasil. Dalam dunia yang penuh ketidakpastian — dari krisis kesehatan hingga perubahan iklim — ajaran Epictetus menawarkan obat terhadap keputusan: kita mungkin tidak dapat mengendalikan hasil, tetapi kita selalu dapat mengendalikan sikap kita dan usaha kita. Di situlah letak kebebasan sejati.

Namun, seperti yang telah kita lihat, dikotomi kendali tidak bebas dari paradoks dan keterbatasan. Ia mengandaikan bahwa *prohairesis* sepenuhnya bebas dari pengaruh eksternal — sebuah asumsi yang ditentang oleh psikologi modern. Ia dapat disalahgunakan untuk membenarkan ketidakpedulian terhadap ketidakadilan struktural atau untuk menyalahkan korban (“kamu menderita karena kamu salah menilai keadaan”). Ia juga dapat mengarah pada sikap dingin yang mengorbankan kedalaman hubungan emosional. Maka, kita perlu membaca Epictetus sebagai alat introspeksi dan terapi pribadi, bukan sebagai doktrin politik atau sosial. Ajaran ini berguna untuk melatih ketahanan mental dalam menghadapi hal-hal yang memang tidak dapat kita ubah, tetapi ia tidak boleh digunakan untuk membenarkan kepasrahan terhadap hal-hal yang sebenarnya dapat diubah melalui aksi kolektif. Dalam kehidupan modern yang kompleks, kita perlu menggabungkan kebijaksanaan Stoik tentang penerimaan dengan keberanian untuk mengubah apa yang bisa diubah — dan kebijaksanaan untuk mengetahui perbedaannya. Epictetus memberi kita fondasi; kita yang harus membangun di atasnya.

It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied

(Lebih baik menjadi manusia yang tidak puas daripada babi yang puas)

— John Stuart Mill, *Utilitarianism*

PENDAHULUAN

Pernyataan John Stuart Mill (1806–1873) dalam *Utilitarianism* (1861, Bab 2), “It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied” (Lebih baik menjadi manusia yang tidak puas daripada babi yang puas; lebih baik menjadi Sokrates yang tidak puas daripada orang bodoh yang puas), merupakan titik balik krusial dalam tradisi filsafat Utilitarianisme. Melalui maksim ini, Mill melakukan revisi mendasar terhadap doktrin “Utilitarianisme Kuantitatif” Jeremy Bentham (1748–1832). Jika Bentham berargumen bahwa semua bentuk kesenangan memiliki nilai yang sama (selama jumlahnya sama — prinsip *hedonic calculus* yang mengukur intensitas, durasi, kepastian, kedekatan, fekunditas, kemurnian, dan luasnya), Mill memperkenalkan distingsi kualitatif yang mendalam, menegaskan bahwa martabat manusia terletak pada kapasitasnya untuk menikmati kesenangan intelektual dan moral yang lebih tinggi, meskipun itu membawa konsekuensi berupa kegelisahan eksistensial, keraguan, dan bahkan penderitaan.

Mill menulis dalam konteks mempertahankan utilitarianisme dari tuduhan bahwa ia adalah “filsafat untuk babi” (*philosophy for swine*) — sebuah kritik yang dilontarkan oleh Thomas Carlyle dan lainnya, yang mengatakan bahwa jika kebahagiaan hanya soal kesenangan, lalu apa bedanya manusia dengan babi? Mill menjawab: manusia memiliki kapasitas untuk kesenangan yang *lebih tinggi*, dan seorang manusia yang menggunakan kapasitas itu — meskipun ia menjadi tidak puas karena standarnya lebih tinggi — tetap lebih baik daripada babi yang puas karena tidak pernah tahu apa yang ia lewatkan. Dengan kata lain, kualitas lebih penting daripada kuantitas, dan kualitas hanya dapat dinilai oleh mereka yang telah mengalami kedua jenis kesenangan.

Dalam esai ini, kita akan menelusuri distingsi kualitatif antara kesenangan tinggi dan rendah, antropologi filosofis tentang kapasitas fakultas superior, epistemologi pilihan melalui “hakim yang kompeten” (*competent judges*), perbedaan antara kebahagiaan (*happiness*) dan kepuasan (*contentment*), implikasi etis untuk

pendidikan dan pengembangan diri, kritik Mill terhadap “pig philosophy”, serta kritik modern terhadap Mill dari perspektif neurobiologi (apakah kesenangan intelektual benar-benar “lebih baik” secara objektif?), psikologi (apakah orang bodoh benar-benar lebih tidak bahagia?), dan egalitarianisme (apakah distingsi ini elitis?). Kita juga akan menilai apakah maksim Mill dapat bertahan sebagai prinsip utilitarian yang konsisten, atau apakah ia justru meninggalkan hedonisme Bentham dan mendekati eudaimonisme Aristotelian.

1. DISTINGSI KUALITATIF KESENYANGAN

INTI dari argumen Mill adalah penolakan terhadap gagasan bahwa kebahagiaan hanyalah soal akumulasi sensasi menyenangkan. Bentham pernah berkata bahwa “kualitas kesenangan lainnya dianggap sama, permainan anak-anak sama baiknya dengan puisi” (*pushpin is as good as poetry* jika menghasilkan jumlah kesenangan yang sama). Mill secara eksplisit menolak ini.

Kesenangan rendah (*lower pleasures, inferior pleasures*). Ini merujuk pada pemuasan kebutuhan biologis dan sensorik yang juga dimiliki oleh hewan non-manusia — makan, minum, tidur, seks, istirahat, dan sensasi fisik lainnya. Mill menyimbolkan ini dengan “babi yang puas” (*a pig satisfied*). Babi tidak memiliki kapasitas untuk filsafat, seni, atau hubungan moral yang kompleks; ia hanya membutuhkan makanan, kehangatan, dan ketiadaan rasa sakit. Ketika kebutuhan itu terpenuhi, ia “puas.” Namun, kepuasannya adalah kepuasan yang dangkal, karena ia tidak pernah merindukan apa yang tidak diketahuinya.

Kesenangan tinggi (*higher pleasures, superior pleasures*). Ini melibatkan penggunaan fakultas mental yang lebih tinggi — intelektualitas (berpikir, membaca, berfilsafat, sains), imajinasi (seni, sastra, musik), perasaan moral (keadilan, simpati, kebajikan), dan estetika (apresiasi keindahan). Inilah yang didefinisikan Mill sebagai kebahagiaan manusia yang sejati. Kesenangan ini tidak selalu mudah, bahkan sering menyakitkan (belajar filsafat itu sulit, menulis puisi itu melelahkan, berjuang untuk keadilan itu berisiko), tetapi Mill berargumen bahwa mereka secara intrinsik lebih berharga daripada kesenangan rendah. Kualitas kesenangan jauh lebih penting daripada kuantitas-nya.

Apakah “lebih berharga” dapat diukur? Mill tidak memberikan unit pengukuran. Ia bergantung pada “kesaksian para hakim yang kompeten” (*competent judges*) — yaitu, mereka yang telah mengalami kedua jenis kesenangan. Ini adalah argumen yang menarik tetapi juga sirkular: bagaimana kita tahu siapa yang kompeten? Mereka yang memilih kesenangan tinggi, kata Mill. Namun, apakah mungkin seseorang yang telah mengalami kedua jenis tetapi masih memilih kesenangan rendah (misalnya, seorang filsuf yang lebih suka menonton TV realitas daripada membaca Kant)? Mill akan mengatakan bahwa orang tersebut tidak benar-benar mengalami kesenangan tinggi dengan penghayatan yang cukup, atau bahwa ia telah “merosot” (kembali ke babi). Ini adalah elitisme yang sulit dipertahankan secara demokratis.

2. KAPASITAS FAKULTAS SUPERIOR DAN MARTABAT MANUSIA

MENGAPA lebih baik menjadi manusia yang tidak puas daripada babi yang puas? Mill mendasarkan jawabannya pada struktur unik kedirian manusia — pada fakta bahwa manusia memiliki kapasitas untuk kesadaran diri, refleksi, dan aspirasi yang melampaui kebutuhan biologis.

Mill menulis bahwa “sedikit rasa sakit” yang menyertai kesenangan tinggi adalah harga yang harus dibayar untuk martabat. Manusia memiliki fakultas yang jauh lebih kompleks daripada babi. Kapasitas intelektual dan moral kita begitu luas, sehingga standar kebahagiaan kita juga menjadi jauh lebih sulit dipenuhi. Kita tidak bisa puas hanya dengan makanan enak dan tidur nyenyak; kita menginginkan makna, kebenaran, keindahan, keadilan, dan cinta. Dan karena standarnya tinggi, kita sering gagal mencapainya, sehingga kita menjadi “tidak puas.”

Manusia yang “tidak puas” menyadari adanya potensi kesempurnaan yang belum tercapai. Ia melihat jurang antara apa yang ia *miliki* dan apa yang ia *bisa miliki*. Sebaliknya, babi atau orang bodoh merasa “puas” hanya karena mereka tidak memiliki kapasitas untuk membayangkan sesuatu yang lebih tinggi. Seperti dalam alegori gua Plato: tahanan yang telah keluar dan melihat matahari tidak dapat lagi puas dengan bayangan di dinding gua, meskipun itu lebih nyaman dan tidak menyakitkan mata. Ketidakpuasan Sokrates adalah tanda bahwa ia hidup dalam cakrawala makna yang lebih luas; ia menderita karena pemahamannya akan kebenaran dan kebajikan masih terbatas, namun penderitaan intelektual ini jauh lebih mulia daripada kepuasan sensorik yang dangkal.

Apakah semua manusia memiliki kapasitas yang sama untuk menikmati kesenangan tinggi? Mill hidup di era Victoria yang sangat mementingkan pendidikan klasik dan “budaya tinggi.” Ia mungkin bias terhadap kelas menengah terpelajar. Seorang petani buta huruf yang tidak pernah membaca Sokrates — apakah ia memiliki martabat yang lebih rendah? Mill akan menjawab bahwa petani itu *memiliki potensi*, tetapi tidak diaktualisasikan karena kurangnya pendidikan; ini adalah tanggung jawab masyarakat, bukan kesalahan individu. Namun, tetap ada nada *paternalisme* dan *kulturalisme* yang bermasalah.

3. EPISTEMOLOGI PILIHAN

MILL mengajukan sebuah *argumen empiris* untuk membela hierarki kualitatif ini melalui konsep “Hakim yang Kompeten” (*competent judges*). Karena tidak ada cara langsung untuk mengukur kualitas kesenangan, kita harus bertanya kepada mereka yang telah mengalami kedua jenis kesenangan dan mampu membandingkannya.

Untuk menentukan mana yang lebih baik antara dua kesenangan, kita tidak bisa hanya mengandalkan spekulasi *a priori*. Kita harus mengamati preferensi orang-orang yang memiliki *akses dan kemampuan* untuk menikmati keduanya. Mill berargumen bahwa hampir semua orang yang telah mencicipi kesenangan intelektual (seperti membaca filsafat, menikmati musik klasik, atau terlibat dalam debat moral) dan kesenangan sensorik (seperti makan enak, seks, istirahat) —

ketika ditanya, akan *lebih memilih* untuk menjadi manusia yang tidak puas daripada babi yang puas. Mereka tidak akan setuju untuk *turun kasta* menjadi hewan atau orang bodoh demi kepuasan sensorik yang maksimal, bahkan jika dijanjikan bahwa sebagai babi mereka akan lebih sering merasa “puas.”

Superioritas intelektual. Mengapa? Karena kesadaran akan martabat diri mencegah individu rasional untuk menukarkan kapasitas berpikirnya dengan kepuasan instingtual. Sekali Anda tahu apa artinya menjadi manusia — memiliki otonomi, memiliki hubungan moral, memiliki kapasitas untuk menciptakan dan mengagumi keindahan — Anda tidak akan rela melepaskannya, meskipun kebahagiaan hewani lebih mudah dicapai. Ini adalah argumen dari harga diri yang sangat kuat.

Kritik terhadap hakim yang kompeten: Pertama, apakah benar *semua* orang yang telah mengalami kedua jenis kesenangan lebih memilih kesenangan tinggi? Mill mengakui bahwa ada pengecualian: orang yang karena “kelemahan watak” atau “kebiasaan buruk” lebih memilih kesenangan rendah. Ia menyebut mereka sebagai *incompetent judges* — yaitu, mereka tidak kompeten karena tidak dapat menikmati kesenangan tinggi dengan benar. Ini adalah lingkaran: untuk menjadi hakim yang kompeten, Anda harus lebih memilih kesenangan tinggi; tetapi untuk membuktikan bahwa kesenangan tinggi lebih baik, Anda memerlukan hakim yang kompeten. Argumen Mill tidak sepenuhnya independen. Kedua, bukti empiris modern (psikologi, survei kebahagiaan) menunjukkan bahwa banyak orang dengan pendidikan tinggi, pendapatan tinggi, dan akses ke budaya tinggi melaporkan tingkat depresi dan kecemasan yang lebih tinggi — apakah mereka “lebih bahagia” dalam arti Mill? Mill akan mengatakan bahwa mereka lebih *bermartabat*, tetapi apakah martabat sama dengan kebahagiaan? Utilitarianisme awalnya tentang kebahagiaan; Mill mengubahnya menjadi tentang *kualitas* kebahagiaan. Pada titik ini, ia mungkin telah meninggalkan utilitarianisme Bentham dan memasuki wilayah eudaimonisme Aristotelian (kebahagiaan sebagai aktivitas jiwa sesuai kebajikan).

4. PERBEDAAN ANTARA KEBAHAGIAAN DAN KEPUASAN

MILL melakukan *demarkasi konseptual* yang sangat tajam antara *happiness* dan *contentment* — sebuah perbedaan yang sering diabaikan oleh pembaca dangkal.

- Kepuasan (*contentment*) adalah kondisi di mana kebutuhan atau hasrat terpenuhi — baik yang rendah maupun yang tinggi. Babi yang kenyang dan hangat merasa *content*. Orang bodoh yang tidak pernah merenungkan makna hidup, yang menghabiskan hari-harinya dengan hiburan murah dan makanan enak, juga merasa *content*. Namun, *contentment* bersifat *pasif* dan *terbatas*: ia adalah keadaan tidak adanya keinginan yang tidak terpenuhi. Ini dapat dicapai dengan menurunkan standar keinginan — seperti dalam nasihat Stoa: kurangi keinginan, maka Anda akan lebih mudah puas. Mill menolak jalan ini karena ia merendahkan martabat manusia.
- Kebahagiaan (*happiness*). Bagi Mill, kebahagiaan yang sejati melibatkan pertumbuhan diri, otonomi, dan penggunaan rasio. Ia bukan sekadar ketiadaan

rasa sakit atau kehadiran kesenangan sederhana. Kebahagiaan manusia mungkin melibatkan penderitaan atau kerja keras (seperti Sokrates yang dihukum mati demi kebenaran, atau seorang ilmuwan yang bekerja tanpa lelah untuk menemukan obat). Namun, secara kualitas, kebahagiaan ini tetap lebih tinggi daripada “kepuasan” tanpa berpikir. Mill bahkan mengakui bahwa lebih baik menjadi manusia yang tidak puas daripada babi yang puas — yaitu, kebahagiaan dapat hidup berdampingan dengan *ketidakpuasan parsial* terhadap kondisi duniawi, selama fakultas superior kita tetap aktif dan kita terus berjuang menuju ideal.

Apakah Mill tidak mengubah definisi kebahagiaan sehingga menjadi sesuatu yang tidak dapat diukur? Utilitarianisme Bentham adalah etika yang kuantitatif dan konsekuensial — kita dapat menghitung kebahagiaan (dalam unit *utils*). Dengan memperkenalkan kualitas, Mill mempersulit perhitungan. Bagaimana kita membandingkan antara “kebahagiaan intelektual yang tidak puas” dan “kebahagiaan sensorik yang puas”? Mill tidak memberikan formula. Dalam praktik, ini sering mengarah pada *paternalisme* — para elit berpendidikan mengklaim tahu apa yang baik untuk orang lain (“kami tahu bahwa membaca Plato lebih baik daripada menonton TV”). Mill sendiri adalah seorang liberal yang sangat mendukung kebebasan individu, tetapi distingsi kualitatif ini memberinya amunisi untuk membenarkan pendidikan wajib dan intervensi negara untuk mempromosikan “budaya tinggi.”

5. PENDIDIKAN, PENGEMBANGAN DIRI, DAN KRITIK TERHADAP HEDONISME DANGKAL

MAKSIM Mill memberikan fondasi bagi etika pengembangan diri (*self-development*) dan reformasi sosial melalui pendidikan.

Jika kebahagiaan sejati hanya dapat dicapai dengan mengaktualisasikan kapasitas tinggi, maka masyarakat memiliki kewajiban moral untuk menyediakan sarana bagi individu guna mengembangkan fakultas tinggi mereka — melalui pendidikan publik, akses ke buku, seni, dan diskusi publik. Ini adalah argumen untuk negara kesejahteraan intelektual yang melampaui sekadar memenuhi kebutuhan dasar. Mill sendiri aktif dalam politik dan kampanye pendidikan universal.

Mill memperingatkan agar manusia tidak terjebak dalam “godaan” kesenangan rendah yang mudah didapat namun mengerdilkan jiwa. Dalam bahasa modern: Netflix, media sosial, junk food, dan game online — semuanya memberikan kepuasan instan tanpa usaha, tetapi ia tidak mengembangkan kapasitas kita untuk kebahagiaan yang lebih tinggi. Kegagalan untuk mengembangkan fakultas tinggi dipandang Mill sebagai degradasi martabat manusia. Ini adalah kritik yang tajam terhadap budaya konsumen, dan telah mempengaruhi gerakan *slow reading*, *mindfulness*, dan *edutainment*.

Apakah Mill tidak terlalu menghakimi pilihan gaya hidup? Seorang yang lebih suka menonton komedi daripada membaca Kant — apakah ia “tidak bermoral”?

Mill mungkin akan menjawab bahwa ia tidak bermoral *jika* pilihannya disebabkan oleh kurangnya kesempatan atau pendidikan; tetapi jika ia memiliki akses dan kapasitas namun tetap memilih yang rendah, ia mungkin “bodoh” tetapi tidak jahat. Namun, utilitarianisme mengklaim bahwa tindakan dinilai dari konsekuensinya terhadap kebahagiaan total. Jika kebahagiaan tipe rendah “kurang bernilai”, maka masyarakat yang mendorong produksi kesenangan rendah mungkin secara moral lebih rendah. Ini adalah posisi yang sulit dipertahankan dalam masyarakat plural yang menghargai otonomi.

6. KRITIK MILL TERHADAP “PIG PHILOSOPHY” DAN PEMBELAAN UTILITARIANISME

PERNYATAAN Mill ini adalah jawaban langsung terhadap kritikus sezamannya yang menyebut Utilitarianisme sebagai “filsafat untuk babi” — karena dianggap hanya mementingkan kesenangan rendah. Mill membela Utilitarianisme dengan menunjukkan bahwa manusia memiliki “selera yang lebih tinggi” (*higher tastes*). Kebahagiaan yang dicari dalam Utilitarianisme bukanlah kebahagiaan binatang, melainkan kebahagiaan makhluk yang memiliki nalar dan moralitas.

Mill mengatakan bahwa sangat tidak adil untuk menyamakan utilitarianisme dengan epikureanisme vulgar (hedonisme kasar). Epikur sendiri sudah membedakan antara kesenangan yang stabil dan kesenangan yang bergolak. Mill melangkah lebih jauh: ia berargumen bahwa utilitarianisme yang matang justru menghargai kegelisahan yang mulia (*noble discontent*) di atas kepuasan dangkal. Seorang utilitarian sejati akan memilih menjadi Sokrates yang dihukum mati daripada menjadi orang bodoh yang bahagia dalam ketidaktahuan.

Namun, dengan melakukan ini, Mill menggeser utilitarianisme dari hedonisme (kesenangan sebagai satu-satunya nilai intrinsik) ke *eudaimonisme* (kebahagiaan sebagai aktivitas sesuai kebajikan). Apakah ia masih setia pada prinsip *greatest happiness for the greatest number*? Mungkin ya, jika kita mendefinisikan “kebahagiaan” sebagai realisasi kapasitas tinggi. Tetapi banyak pengikut Bentham (seperti Henry Sidgwick) mengkritik Mill karena tidak konsisten: ia memperkenalkan elemen intuisionis ke dalam teori yang seharusnya empiris.

7. NEUROBIOLOGI, PSIKOLOGI KOGNITIF, DAN EGALITARIANISME

DI ABAD ke-21, maksim Mill menghadapi kritik baru dari berbagai disiplin. Penelitian tentang sistem dopamin menunjukkan bahwa kesenangan intelektual dan kesenangan sensorik melibatkan jalur saraf yang berbeda, tetapi tidak ada “nilai objektif” yang melekat pada satu jalur di atas yang lain. Otak tidak dilengkapi dengan unit pengukuran “kualitas.” Klaim bahwa membaca Plato *secara intrinsik* lebih baik daripada makan coklat adalah pilihan nilai, bukan fakta ilmiah. Mill akan setuju bahwa ini adalah pilihan nilai, tetapi ia berargumen bahwa hampir semua manusia yang kompeten akan membuat pilihan yang sama. Ini tidak dapat dibuktikan secara neurosains.

Penelitian tentang *affective forecasting* menunjukkan bahwa manusia sangat buruk dalam memprediksi apa yang akan membuat mereka bahagia. Banyak orang mengira bahwa promosi jabatan atau kekayaan akan membawa kebahagiaan, tetapi setelah mencapainya, mereka kembali ke tingkat dasar (*hedonic treadmill*). Sebaliknya, orang yang hidup sederhana dengan ikatan sosial yang kuat melaporkan kebahagiaan tinggi. Ini menantang asumsi Mill bahwa “kesenangan tinggi” secara otomatis menghasilkan kebahagiaan yang lebih besar. Mungkin orang bodoh lebih bahagia daripada Sokrates dalam kehidupan nyata — survei menunjukkan bahwa orang dengan IQ rendah cenderung lebih puas dengan hidup (karena mereka tidak terlalu memikirkan masalah eksistensial). Mill akan menjawab bahwa *kepuasan* bukanlah *kebahagiaan* dalam arti martabat. Tapi bagi utilitarian murni, kepuasan adalah yang dihitung.

Distingsi Mill antara kesenangan tinggi dan rendah telah dikritik sebagai elitisme kelas menengah Victoria. Mengapa membaca novel Dickens lebih “tinggi” daripada mendengarkan musik rakyat? Mengapa filsafat Barat lebih “tinggi” daripada ritual spiritual suku asli? Kritik pascakolonial (misalnya, Edward Said) menunjukkan bahwa “budaya tinggi” sering merupakan alat dominasi imperialis. Mill, meskipun seorang liberal yang mendukung otonomi, juga bekerja di East India Company dan memiliki pandangan paternalistik tentang “peradaban” yang khas zamannya. Maka, maksim ini harus dibaca dengan kesadaran historis.

Apakah seseorang dengan disabilitas intelektual yang tidak dapat mengakses “kesenangan tinggi” memiliki martabat yang lebih rendah? Mill akan mengatakan bahwa ia tetap memiliki potensi, tetapi jika potensi tidak dapat diaktualisasikan, ia mungkin tidak dapat mencapai kebahagiaan sejati — sebuah konsekuensi yang keras dan tidak populer. Etika kontemporer (misalnya, Martha Nussbaum dengan *capabilities approach*) lebih inklusif.

KHATIMAH

IT IS better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied adalah sebuah proklamasi tentang kualitas eksistensi — sebuah pernyataan bahwa hidup yang bermakna tidak diukur dari seberapa banyak keinginan kita terpenuhi, melainkan dari seberapa tinggi kualitas fakultas yang kita gunakan untuk menjalani hidup tersebut. Sokrates yang gelisah namun tercerahkan memiliki nilai ontologis yang lebih tinggi daripada orang bodoh yang riang dalam ketidaktahuannya. Mill mengingatkan kita bahwa tugas manusia bukan sekadar mencari kenyamanan, melainkan terus mengasah rasio dan moralitas, sebab dalam ketidakpuasan yang mulia itulah letak kemuliaan sejati kemanusiaan.

Namun, seperti yang telah kita lihat, maksim ini bukannya tanpa masalah. Ia bergantung pada asumsi bahwa ada hierarki objektif kesenangan yang dapat diketahui oleh “hakim yang kompeten” — sebuah asumsi yang sulit dibuktikan secara empiris dan rentan terhadap bias kultural dan kelas. Ia berisiko menjadi **elitisme** yang merendahkan pilihan hidup orang lain. Ia menggeser utilitarianisme

dari fondasi hedonis yang sederhana ke wilayah eudaimonis yang kompleks, tanpa memberikan kriteria yang jelas. Dan ia menghadapi tantangan dari psikologi modern yang menunjukkan bahwa kebahagiaan subjektif tidak selalu berkorelasi dengan kapasitas intelektual tinggi.

Maka, kita dapat mengambil dari Mill intuisinya bahwa kualitas lebih penting daripada kuantitas, bahwa martabat manusia melibatkan pengembangan kapasitas tertingginya, dan bahwa ketidakpuasan karena cita-cita yang tinggi lebih baik daripada kepuasan karena kebodohan. Tetapi kita harus melengkapi intuisi ini dengan penghargaan terhadap keragaman pilihan dan kerendahan hati bahwa kita tidak selalu tahu apa yang baik untuk orang lain. Mill memberi kita kompas: arahkan hidup pada hal-hal yang menggunakan rasio, imajinasi, dan perasaan moral. Tetapi biarkan setiap individu menentukan sendiri jalannya, selama ia tidak merugikan orang lain. Inilah keseimbangan antara idealisme Millian dan liberalisme Millian — sebuah keseimbangan yang sulit, tetapi mungkin satu-satunya yang konsisten dengan martabat manusia yang otonom.

The greatest happiness of the greatest number is the foundation of morals and legislation

(Kebahagiaan terbesar dari jumlah terbesar adalah fondasi moral dan legislasi)

— Jeremy Bentham

PENDAHULUAN

Prinsip “The greatest happiness of the greatest number” (Kebahagiaan terbesar dari jumlah orang terbanyak), yang dikenal sebagai Prinsip Utilitas (*Principle of Utility*), merupakan landasan aksiologis dari filsafat Jeremy Bentham (1748–1832). Dalam karyanya, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), Bentham mengajukan tesis radikal bahwa moralitas dan legislasi tidak boleh didasarkan pada spekulasi metafisika, hak kodrati yang abstrak, atau dogma agama, melainkan pada fakta empiris tentang pengalaman manusia — yaitu, pada kesenangan (*pleasure*) dan rasa sakit (*pain*). Sebagai bapak utilitarianisme klasik, Bentham berupaya mentransformasi etika menjadi sebuah sains yang presisi, di mana nilai dari sebuah tindakan atau hukum diukur sepenuhnya dari konsekuensinya terhadap kesejahteraan kolektif.

Bentham menulis pada masa ketika sistem hukum Inggris masih kacau, penuh dengan fiksi hukum (*legal fictions*), hukuman yang tidak proporsional, dan hak istimewa kelas. Ia ingin menggantinya dengan kode hukum yang rasional, transparan, dan didasarkan pada prinsip tunggal yang dapat diverifikasi secara empiris. Prinsip utilitas adalah jawabannya: suatu kebijakan adalah baik jika ia menghasilkan surplus kesenangan atas rasa sakit bagi masyarakat secara keseluruhan; buruk jika sebaliknya. Ini adalah *etika konsekuensial* yang paling murni dalam sejarah filsafat.

Namun, seperti yang telah dikritik oleh John Stuart Mill (murid Bentham), dan kemudian oleh banyak filsuf lain (misalnya, Nietzsche, Rawls), prinsip ini memiliki kelemahan serius: ia mengabaikan kualitas kesenangan, ia dapat membenarkan *tirani mayoritas* terhadap minoritas, dan ia mengabaikan keadilan distributif. Dalam esai ini, kita akan menelusuri psikologi hedonis Bentham (dualisme kesenangan dan rasa sakit), *felicific calculus* (kalkulus kebahagiaan) sebagai upaya kuantifikasi moral, egalitarianisme radikal (“setiap orang dihitung satu”), penerapan dalam legislasi dan kritik terhadap hak kodrati, serta kritik-kritik paling tajam terhadap utilitarianisme Bentham — dari masalah tirani mayoritas hingga reduksionisme

kualitatif. Kita juga akan menilai relevansinya untuk kebijakan publik kontemporer (analisis biaya-manfaat, ekonomi kesejahteraan, bioetika pandemi).

1. KESENANGAN DAN RASA SAKIT

ANALISIS Bentham bermula dari sebuah observasi antropologis-psikologis yang ia sebut sebagai “dua penguasa berdaulat” (*two sovereign masters*): Rasa Sakit (*Pain*) dan Kesenangan (*Pleasure*). Ini bukan klaim metafisik tentang hakikat realitas; ini adalah klaim tentang fakta psikologis yang tidak dapat disangkal: manusia secara alamiah menghindari rasa sakit dan mencari kesenangan. Bagi Bentham, ini adalah “fakta” yang menjadi fondasi semua penalaran moral.

Bentham berargumen bahwa secara kodrati, manusia selalu didorong oleh perhitungan hedonis — sadar atau tidak. Ini adalah bentuk determinisme psikologis: kita tidak dapat menginginkan sesuatu yang tidak kita percaya akan membawa kesenangan atau mengurangi rasa sakit. Namun, Bentham juga menggunakannya sebagai standar normatif: kita *seharusnya* bertindak untuk memaksimalkan kebahagiaan. Dari “adalah” (fakta psikologis) ia menarik “seharusnya” (kewajiban moral) — sebuah lompatan yang dikritik oleh David Hume (*is-ought problem*). Bentham tidak terlalu peduli dengan kritik ini; ia menganggap prinsip utilitas sebagai *self-evident* (terbukti dengan sendirinya).

Segala bentuk kebajikan atau keburukan dalam pandangan Bentham dapat direduksi menjadi kalkulasi tentang kesenangan dan rasa sakit. Kejujuran itu baik karena ia membawa kepercayaan sosial yang menguntungkan (kesenangan jangka panjang); ketidakjujuran itu buruk karena ia merusak kepercayaan dan membawa risiko hukuman (rasa sakit). Keadilan itu baik karena ia menstabilkan masyarakat, mengurangi konflik (rasa sakit), dan meningkatkan kesejahteraan kolektif. Ini adalah etika reduksionis yang kuat: tidak ada nilai intrinsik selain kesenangan; semuanya adalah instrumen.

Apakah benar semua motivasi manusia dapat direduksi ke kesenangan dan rasa sakit? Altruisme murni — misalnya, seorang tentara yang melompat ke granat untuk menyelamatkan teman-temannya, meskipun ia tahu ia akan mati dalam kesakitan — dapat dijelaskan sebagai “kesenangan karena menyelamatkan teman” atau “rasa sakit karena rasa bersalah jika tidak melompat.” Tetapi penjelasan ini terasa *ad hoc*. Banyak filsuf (misalnya, Bernard Williams) berargumen bahwa ada **nilai-nilai** yang tidak dapat direduksi ke hedonisme — seperti integritas, keindahan, kebenaran, dan kesetiaan. Bentham akan menjawab bahwa nilai-nilai itu hanya instrumen untuk kesenangan, tetapi ini tidak meyakinkan semua orang.

2. FELICIFIC CALCULUS

KEUNIKAN intelektual Bentham terletak pada upayanya untuk melakukan kuantifikasi moral. Ia memperkenalkan *Felicific Calculus* atau *Hedonistic Calculus*, sebuah algoritma untuk mengukur jumlah kebahagiaan yang dihasilkan oleh suatu tindakan berdasarkan tujuh dimensi:

1. Intensitas (*Intensity*): Seberapa kuat kesenangannya? (apakah itu sensasi ringan atau ekstasi?)
2. Durasi (*Duration*): Seberapa lama kesenangannya bertahan? (sebentar atau seumur hidup?)
3. Kepastian (*Certainty*): Seberapa pasti kesenangan itu akan terjadi? (pasti, mungkin, atau tidak pasti?)
4. Kedekatan (*Propinquity*): Seberapa segera kesenangan itu didapatkan? (sekarang atau di masa depan jauh?)
5. Fekunditas (*Fecundity*): Seberapa besar kemungkinan kesenangan itu diikuti oleh kesenangan lainnya? (apakah ia membuka pintu untuk lebih banyak kesenangan?)
6. Kemurnian (*Purity*): Seberapa bebas kesenangan itu dari rasa sakit yang menyertainya? (apakah ada efek samping negatif?)
7. Jangkauan (*Extent*): Berapa banyak individu yang dipengaruhi oleh tindakan tersebut? (ini yang membedakan etika dari egoisme: kita harus menjumlahkan kebahagiaan semua yang terpengaruh).

Melalui kalkulus ini, Bentham percaya bahwa keputusan moral dan legislatif dapat diambil secara objektif melalui penghitungan matematis atas surplus kesenangan di atas rasa sakit. Ini adalah mimpi etika sebagai sains — seperti fisika, kita dapat menghitung nilai moral dengan rumus.

Contoh penerapan: Sebuah kebijakan hukum pidana — misalnya, hukuman penjara untuk pencuri. Hitung rasa sakit yang dialami pencuri (intensitas, durasi, kepastian). Hitung rasa sakit yang dicegah (kehilangan properti korban, rasa takut di masyarakat). Hitung kesenangan yang dihasilkan (rasa aman, kepercayaan pada hukum). Jika surplus positif, kebijakan itu baik; jika negatif, buruk.

Kritik terhadap kalkulus: *Pertama*, apakah semua dimensi dapat diukur secara komparatif antar individu? Bagaimana kita membandingkan intensitas kesenangan Anda dengan intensitas kesenangan saya? Tidak ada alat ukur objektif. *Kedua*, apakah kita dapat menghitung masa depan dengan pasti? Konsekuensi suatu kebijakan sering tidak terduga. *Ketiga*, kalkulus ini mengabaikan hak-hak individu; ia dapat membenarkan mengorbankan satu orang untuk kebahagiaan banyak orang jika surplus positif. Misalnya, memenjarakan orang yang tidak bersalah untuk menenangkan massa yang marah — apakah itu diizinkan? Secara kalkulus, bisa ya, jika rasa sakit satu orang lebih kecil daripada kesenangan jutaan orang. Ini adalah masalah klasik utilitarianisme: tidak ada perlindungan absolut untuk hak individu.

3. “SETIAP ORANG DIHITUNG SATU”

MAKSIM “jumlah terbesar” (*greatest number*) mengandung implikasi *egalitarianisme yang sangat revolusioner* pada masanya (abad ke-18, ketika hak istimewa kelas bangsawan masih dominan). Bentham menegaskan prinsip: “Everyone to count for one, nobody for more than one” (Setiap orang dihitung satu, tidak ada yang lebih dari satu).

Dalam kalkulasi utilitas, kebahagiaan seorang raja tidak memiliki bobot lebih besar daripada kebahagiaan seorang buruh. Tidak ada perbedaan kualitatif antara kesenangan raja dan kesenangan petani, kecuali dalam intensitas, durasi, dan dimensi lainnya. Ini adalah serangan langsung terhadap prerogatif kerajaan dan aristokrasi. Bentham juga menolak perbudakan, hukuman mati yang berlebihan, dan diskriminasi hukum terhadap perempuan (meskipun ia tidak se-radikal Mary Wollstonecraft).

Masyarakat, bagi Bentham, hanyalah sebuah “badan fiktif” yang terdiri dari individu-individu. Oleh karena itu, kepentingan masyarakat adalah jumlah total dari kepentingan individu-individu yang membentuknya. Tidak ada “kebaikan bersama” yang terpisah dari kebahagiaan individu. Ini adalah individualisme metodologis yang kuat. Kebahagiaan terbesar tercapai ketika agregat kebahagiaan individu berada pada titik maksimal.

Apakah “setiap orang dihitung satu” konsisten dengan kalkulus yang mengabaikan kualitas? Jika kesenangan tinggi dan rendah dianggap sama (selama intensitas dan durasinya sama), maka masyarakat yang terdiri dari babi yang puas (dengan kesenangan rendah) bisa lebih bahagia (secara agregat) daripada masyarakat yang terdiri dari manusia yang tidak puas tetapi memiliki kesenangan tinggi (seperti dalam kritik Mill). Bentham akan menjawab: jika kalkulus menunjukkan bahwa babi lebih bahagia, maka masyarakat babi lebih baik. Ini adalah konsekuensi yang tidak dapat diterima oleh banyak orang. Maka, Bentham secara implisit mengasumsikan bahwa kesenangan manusia (yang lebih kompleks) secara alamiah lebih intens dan berdurasi panjang? Tidak ada bukti.

4. LEGISLASI SEBAGAI INSTRUMEN KEBAHAGIAAN DAN KRITIK TERHADAP HAK KODRATI

SEBAGAI seorang pembaru hukum, Bentham menerapkan prinsip utilitas sebagai standar kritik terhadap sistem hukum Inggris yang ia anggap kacau, tidak rasional, dan penuh dengan *legal fictions* (seperti fiksi bahwa “raja tidak pernah berbuat salah” atau bahwa “hukum umum adalah puncak akal sehat”). Ia menginginkan kodifikasi — semua hukum ditulis dengan jelas dalam kode, tidak tersebar dalam preseden yang kontradiktif.

Bentham menolak konsep “hak asasi manusia” yang bersifat kodrati (*natural rights*) sebagai “nonsense upon stilts” (omong kosong di atas egrang). Dalam karyanya *Anarchical Fallacies* (diterbitkan anumerta), ia mengkritik Deklarasi Hak Asasi Manusia dan Warga Negara Prancis (1789) sebagai metafisika yang tidak berarti. Mengapa? Karena hak kodrati tidak dapat diverifikasi secara empiris; mereka adalah klaim tanpa bukti. Hukum, bagi Bentham, adalah perintah dari penguasa (*command of the sovereign*) yang didukung oleh sanksi. Satu-satunya kriteria untuk menilai baik buruknya hukum adalah apakah ia memaksimalkan kebahagiaan. Jika suatu hukum menyebabkan penderitaan yang tidak perlu, ia harus diubah — bukan karena melanggar “hak alamiah,” tetapi karena ia tidak berguna.

Fungsi utama pemerintah dan pembuat undang-undang adalah memaksimalkan kebahagiaan masyarakat melalui sistem *reward* (penghargaan) dan *punishment* (hukuman). Hukuman, misalnya, dipandang sebagai sebuah “keburukan” (*evil*) yang hanya dapat dibenarkan jika ia berhasil mencegah keburukan yang lebih besar (deterensi) demi kepentingan jumlah orang yang terbanyak. Prinsip ini membimbing Bentham untuk mendukung penghapusan hukuman mati untuk sebagian besar kejahatan (kecuali ketika diperlukan untuk mencegah pembunuhan lebih lanjut), dan penggantian penjara yang kejam dengan *panopticon* (penjara yang dirancang untuk pengawasan efisien).

Konsekuensi dari penolakan hak kodrati adalah bahwa tidak ada batasan moral absolut pada apa yang dapat dilakukan negara, selama hal itu meningkatkan kebahagiaan mayoritas. Ini dapat membenarkan perbudakan minoritas jika mayoritas mendapatkan kesenangan yang cukup besar dari eksploitasi. Bentham sendiri adalah abolisionis, tetapi ia membela posisinya dengan argumen utilitarian bahwa perbudakan *tidak* memaksimalkan kebahagiaan total (karena penderitaan budak lebih besar daripada keuntungan tuan). Namun, ini adalah argumen kontingen — tergantung pada fakta. Jika suatu saat perbudakan menjadi “menguntungkan” secara agregat (misalnya, dalam skenario fiksi di mana budak adalah robot yang tidak merasakan sakit), Bentham akan membenarkannya. Ini adalah konsekuensi yang tidak dapat diterima oleh banyak orang.

5. TIRANI MAYORITAS, MASALAH DISTRIBUSI, DAN REDUKSIONISME KUALITATIF

MAKSIM Bentham menghadapi kritik mendalam dalam diskursus filsafat moral, yang telah kita singgung. Mari kita sistematisasikan.

Jika fokus tunggal adalah “kebahagiaan terbesar bagi jumlah terbesar,” muncul risiko pengorbanan hak minoritas demi kesenangan mayoritas. Sebagai contoh, secara utilitarian, penindasan terhadap kelompok kecil (misalnya, kelompok agama minoritas, kelompok ras, atau kelompok disabilitas) bisa dibenarkan jika itu memberikan kepuasan yang sangat besar bagi kelompok mayoritas yang luas. Bayangkan sebuah masyarakat di mana mayoritas rasis sangat senang jika minoritas diasingkan — apakah itu membenarkan pengasingan? Bentham akan menjawab bahwa penderitaan minoritas harus diperhitungkan; mungkin penderitaan mereka lebih besar daripada kesenangan mayoritas. Tetapi jika kita mengatur angka (misalnya, mayoritas 99% mendapat kesenangan kecil, minoritas 1% menderita sangat besar), kalkulus bisa mendukung pengorbanan minoritas. Ini adalah *kelemahan fundamental* utilitarianisme klasik.

Utilitarianisme klasik Bentham lebih berfokus pada *agregat total kebahagiaan* daripada bagaimana kebahagiaan tersebut didistribusikan secara adil. Sebuah masyarakat yang sangat tidak setara (1% orang memiliki 99% kebahagiaan, 99% orang hidup sengsara) dapat memiliki agregat kebahagiaan yang sama dengan masyarakat yang setara, tergantung pada angka. Rawls, dalam *A Theory of Justice*,

mengkritik utilitarianisme karena mengabaikan “yang paling tidak beruntung.” Prinsip *maximin* Rawls (memaksimalkan kesejahteraan yang paling rendah) adalah alternatif.

Sebagaimana dikritik oleh John Stuart Mill, Bentham gagal membedakan antara kualitas kesenangan (misalnya, kesenangan intelektual vs. kesenangan fisik). Mill memperkenalkan distingsi *higher* dan *lower pleasures*. Bagi Bentham, “pushpin is as good as poetry” jika menghasilkan jumlah kesenangan yang sama. Ini menyebabkan utilitarianisme Bentham dicemooh sebagai “filsafat babi” (*pig philosophy*). Mill berusaha menyelamatkan utilitarianisme dengan memasukkan kualitas, tetapi ini mengorbankan kemudahan kalkulus.

Nietzsche akan mengejek Bentham sebagai moralitas kawanan (*herd morality*) yang memuja kesenangan rata-rata dan menekan keunggulan individu. Baginya, kebahagiaan bukanlah tujuan hidup; yang mulia adalah *Wille zur Macht*, penderitaan yang kreatif, dan melampaui diri. Utilitarianisme adalah filosofi bagi “manusia terakhir” yang hanya ingin nyaman.

Sartre akan mengatakan bahwa kalkulus Bentham mengabaikan kebebasan individu dan tanggung jawab subjektif. Saya tidak dapat menghitung kebahagiaan orang lain karena kebahagiaan adalah proyek pribadi, bukan kuantitas agregat.

6. ANALISIS BIAYA-MANFAAT, EKONOMI KESEJAHTERAAN, DAN BIOETIKA

PRINSIP Bentham tetap hidup dalam pemerintahan modern, meskipun sering dalam bentuk yang dimodifikasi dan disadari kelemahannya.

Analisis Biaya-Manfaat (*Cost-Benefit Analysis*). Prosedur standar dalam pengambilan keputusan publik di mana dampak kebijakan diukur berdasarkan totalitas keuntungan bagi masyarakat (dalam unit moneter atau kuantitatif lainnya). Regulasi lingkungan, proyek infrastruktur, kebijakan kesehatan — semuanya dievaluasi dengan membandingkan biaya dan manfaat. Ini adalah anak kandung utilitarianisme Bentham, meskipun praktisi CBA biasanya tidak mengklaim bahwa uang adalah satu-satunya ukuran nilai; mereka mencoba untuk “memonetisasi” hal-hal seperti nyawa manusia (*statistical life value*) — yang kontroversial secara etis.

Ekonomi Kesejahteraan (*Welfare Economics*). Upaya mengukur kesejahteraan sosial melalui indikator agregat seperti PDB, indeks kebahagiaan, atau *Happiness Index*. Negara Bhutan mengukur *Gross National Happiness*. Ini dipengaruhi oleh utilitarianisme.

Pengambilan keputusan medis yang sering kali menimbang keselamatan jumlah nyawa terbanyak di atas kepentingan individu dalam situasi krisis. Contoh: saat pandemi COVID-19, banyak negara menerapkan *triage* — memutuskan pasien mana yang mendapat ventilator berdasarkan prediksi keselamatan (*survival*). Ini adalah utilitarianisme murni: menyelamatkan lebih banyak nyawa daripada yang lain. Kritik: apakah kita membiarkan orang tua meninggal lebih dulu karena mereka memiliki “sisa hidup lebih sedikit”? Apakah kita mendiskriminasi penyandang disabilitas? Ini adalah dilema nyata.

Kritik dari perspektif hak asasi manusia. Banyak institusi internasional menolak utilitarianisme murni demi kerangka hak asasi (seperti Deklarasi Universal HAM). Hak asasi adalah “kartu truf” yang tidak dapat dikalahkan oleh kalkulus biaya-manfaat. Namun, dalam praktik, konflik hak sering diselesaikan dengan semacam kalkulus — misalnya, hak atas kebebasan berkumpul dibatasi demi kesehatan publik. Jadi, utilitarianisme tetap ada di bawah sadar.

KHATIMAH

THE GREATEST happiness of the greatest number is the foundation of morals and legislation adalah sebuah upaya ambisius untuk demistifikasi etika dan menempatkannya di bawah kedaulatan rasio empiris. Bentham menawarkan sebuah visi tentang masyarakat yang dikelola secara saintifik, di mana setiap kebijakan dievaluasi berdasarkan kontribusi nyatanya terhadap pengurangan penderitaan dan peningkatan kesejahteraan manusia. Ia adalah peletak dasar utilitarianisme, yang telah mempengaruhi reformasi hukum, ekonomi kesejahteraan, dan kebijakan publik hingga hari ini.

Namun, seperti yang telah kita lihat, prinsip ini memiliki kelemahan serius: ia mengabaikan kualitas kesenangan (Mill), ia dapat membenarkan tirani mayoritas dan pengorbanan minoritas (Rawls), ia mengabaikan keadilan distributif, dan ia mereduksi manusia menjadi kalkulator kesenangan, mengabaikan nilai-nilai seperti integritas, kebebasan, dan martabat yang tidak dapat dihitung.

Maka, utilitarianisme Bentham tidak dapat berdiri sendiri sebagai etika komprehensif. Ia harus dilengkapi dengan prinsip-prinsip keadilan (seperti *veil of ignorance* Rawls) dan perlindungan hak asasi. Namun, sebagai alat kritik terhadap kebijakan yang tidak rasional, sebagai pengingat bahwa tujuan akhir kebijakan publik adalah kesejahteraan nyata rakyat (bukan kemuliaan penguasa, bukan dogma agama, bukan abstraksi metafisik), prinsip Bentham tetap tak tergantikan. Setiap kali seorang birokrat mengklaim bahwa suatu kebijakan baik “karena tradisi” atau “karena perintah,” Bentham membisikkan: tunjukkan bukti bahwa itu meningkatkan kebahagiaan. Pertanyaan itu, meskipun sulit dijawab, adalah inti dari pemerintahan yang rasional dan beretika.

Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure

(Alam telah menempatkan manusia di bawah penguasaan dua penguasa tertinggi: sakit dan senang)

— Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*

PENDAHULUAN

PERNYATAAN pembuka Jeremy Bentham (1748–1832) dalam adikaryanya, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), merupakan salah satu kalimat paling berpengaruh dalam sejarah pemikiran Barat: “Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure” (Alam telah menempatkan umat manusia di bawah pemerintahan dua penguasa berdaulat, rasa sakit dan kesenangan). Melalui maksim ini, Bentham tidak hanya mengajukan sebuah observasi psikologis, tetapi juga menetapkan sebuah *aksioma ontologis* yang menjadi fondasi bagi seluruh sistem etika Utilitarianisme dan teori hukum positivisme (dengan catatan bahwa Bentham juga dikenal sebagai bapak positivisme hukum, meskipun kemudian dikembangkan oleh John Austin). Bentham menegaskan bahwa segala motif, tindakan, dan penilaian moral manusia secara tak terelakkan berporos pada dualitas sensorik ini.

Bentham menulis pada masa ketika etika masih didominasi oleh teologi (perintah Tuhan), metafisika (hak kodrati ala Locke), atau intuisiisme (rasa moral ala Hutcheson). Ia menolak semua itu sebagai “omong kosong di atas egrang” (*nonsense upon stilts*). Ia menginginkan fondasi etika yang empiris, teramati, dan universal — dan ia menemukannya dalam fakta paling dasar tentang makhluk hidup: bahwa mereka merasakan senang dan sakit. Tidak ada yang dapat membantah bahwa kesenangan itu baik dan rasa sakit itu buruk; bagi Bentham, ini adalah self-evident (terbukti dengan sendirinya).

Namun, pernyataan ini segera memicu kontroversi. Apakah Bentham melakukan kesalahan naturalistik (menurunkan “seharusnya” dari “adalah”)? Apakah ia mereduksi manusia menjadi *hedonis* yang tidak lebih dari babi yang terlatih? Apakah ia mengabaikan kualitas kesenangan? Apakah ia meniadakan *kebebasan kehendak* dengan determinisme hedonis? Dan apakah ia cukup memberikan ruang bagi *nilai-nilai luhur* seperti keadilan, kebenaran, dan pengorbanan yang seringkali justru bertentangan dengan kesenangan pribadi? Dalam esai ini, kita akan menelusuri

analisis Bentham tentang dua penguasa berdaulat, perbedaan antara hedonisme psikologis (deskriptif) dan hedonisme etis (normatif), *felicific calculus* sebagai upaya saintifikasi moralitas, implikasi untuk filsafat hukum dan kritik terhadap hak kodrati, serta kritik-kritik paling tajam dari Mill, Kant, dan Nietzsche. Kita juga akan menilai relevansinya untuk psikologi kontemporer dan kebijakan publik.

1. HEDONISME PSIKOLOGIS

LAPIS pertama dari analisis Bentham adalah *Hedonisme Psikologis* — sebuah teori tentang apa yang memotivasi manusia. Bentham berargumen bahwa secara deskriptif, manusia adalah makhluk yang digerakkan oleh dorongan instingtual untuk menghindari penderitaan dan mengejar kepuasan. Ini adalah fakta empiris yang dapat diamati, bukan klaim metafisik.

Penggunaan istilah “Sovereign Masters” (Penguasa Berdaulat) sangat kuat. Rasa sakit dan kesenangan bukan sekadar pilihan atau preferensi yang dapat kita abaikan; mereka adalah otoritas yang memaksa (*coercive authority*). Kita tidak bisa melepaskan diri dari pengaruh keduanya, bahkan dalam tindakan asketisme (penyangkalan diri) yang paling ekstrem sekalipun. Seorang pertapa yang menyiksa dirinya sendiri, menurut Bentham, tetap mencari bentuk “kesenangan” spiritual (kedekatan dengan Tuhan, ketenangan batin) atau menghindari “rasa sakit” moral (rasa bersalah dosa). Dengan kata lain, tidak ada tindakan yang benar-benar altruistik atau benar-benar self-sacrificial yang tidak, pada tingkat terdalam, didorong oleh keinginan akan kesenangan (termasuk kesenangan karena berbuat baik) atau penghindaran rasa sakit (termasuk rasa sakit karena hati nurani yang buruk).

Bentham mereduksi kompleksitas kehendak manusia menjadi mekanisme deterministik. Dalam pandangannya, rasio manusia bukanlah pemimpin independen yang bebas memilih nilai; ia adalah *instrumen* yang digunakan untuk mengalkulasi bagaimana mencapai kesenangan maksimal dan penderitaan minimal. Akal adalah kalkulator, bukan legislator moral. Ini adalah kebalikan dari Kant, yang menempatkan rasio sebagai sumber hukum moral otonom.

Beberapa kritik terhadap hedonisme psikologis: *Pertama*, banyak tindakan tampak dimotivasi oleh hal lain selain kesenangan pribadi. Seorang tentara yang melompat ke granat untuk menyelamatkan rekan-rekannya — ia tahu ia akan mati dalam kesakitan yang luar biasa. Apakah ia mengharapkan “kesenangan” di surga? Mungkin, tetapi tidak semua tentara percaya surga. Apakah ia menghindari “rasa sakit” karena rasa bersalah jika tidak melompat? Rasa bersalah mungkin, tetapi dalam sepersekian detik, tidak ada perhitungan rasional. Penjelasan Bentham terasa *ad hoc*.

Kedua, hedonisme psikologis sulit difalsifikasi: jika seseorang tampak bertindak tanpa kesenangan yang jelas, Bentham akan menemukan “kesenangan tersembunyi” (misalnya, kepuasan moral). Ini membuat teorinya tidak ilmiah dalam arti Popperian. Ketiga, ia mengabaikan kebebasan kehendak; jika kita

selalu didorong oleh kesenangan, di mana letak tanggung jawab moral? Bentham menjawab bahwa kita tetap dapat memilih *cara* mencapai kesenangan, tetapi tujuannya ditentukan. Ini tidak memuaskan semua orang.

2. TRANSISI DARI DESKRIPTIF KE NORMATIF

KEUNIKAN filosofis Bentham terletak pada keberaniannya menghubungkan *fakta psikologis* dengan *standar moral*. Ia melanjutkan kalimat tersebut dengan menyatakan bahwa kedua penguasa ini tidak hanya menentukan apa yang kita lakukan (deskriptif), tetapi juga apa yang seharusnya kita lakukan (normatif). Inilah lompatan dari “adalah” ke “seharusnya” — masalah yang sudah diidentifikasi oleh David Hume (is-ought problem). Bentham tidak terlalu peduli; ia menganggap prinsip utilitas sebagai self-evident (terbukti dengan sendirinya).

Bagi Bentham, kriteria moralitas tidak berasal dari wahyu Ilahi, hukum kodrat yang abstrak, atau intuisi batiniah. Ia berasal dari utilitas: sesuatu dikatakan “benar” secara moral sejauh ia cenderung meningkatkan kesenangan atau mengurangi rasa sakit bagi pihak yang kepentingannya dipertaruhkan. Ini adalah etika konsekuensial yang paling murni: tidak ada tindakan yang baik atau jahat dalam dirinya sendiri; hanya konsekuensinya yang menentukan. Tindakan yang paling mulia sekalipun (misalnya, berdoa) tidak baik jika tidak menghasilkan kebahagiaan; tindakan yang paling keji sekalipun (misalnya, mencuri) bisa baik jika menghasilkan surplus kebahagiaan (misalnya, mencuri roti untuk memberi makan anak yang kelaparan — dalam pandangan Bentham, mungkin saja benar, tergantung pada kalkulus).

Bentham melakukan naturalisasi terhadap etika. Ia menolak dualisme antara “fakta” (apa yang terjadi) dan “nilai” (apa yang seharusnya). Jika alam telah merancang manusia untuk mencari kesenangan, maka kebaikan tertinggi (*summum bonum*) haruslah identik dengan pemenuhan dorongan alamiah tersebut. Ini adalah posisi yang mirip dengan Aristoteles (*ergon*, fungsi manusia) tetapi dengan konten yang berbeda: bagi Aristoteles, fungsi manusia adalah aktivitas rasional; bagi Bentham, fungsi manusia adalah memaksimalkan kesenangan. Kritik: mengapa kita harus mengikuti alam? Alam juga merancang manusia untuk mati, untuk berkonflik, untuk melakukan hal-hal yang kita anggap tidak bermoral (misalnya, kekerasan). Argumen dari alam (teleologi) selalu selektif.

Hume berargumen bahwa tidak ada derivasi logis dari “adalah” ke “seharusnya”. Bentham tidak memberikan argumen deduktif; ia membuat keputusan nilai bahwa kebahagiaan adalah tujuan tertinggi. Ini tidak salah, tetapi ia tidak dapat mengklaim bahwa kebahagiaan adalah satu-satunya tujuan yang rasional. Komitmen Bentham pada hedonisme etis adalah **intuisi dasar**, bukan kesimpulan dari premis netral.

3. UPAYA SAINTIFIKASI MORALITAS DAN MIMPI ETIKA OBJEKTIF

DENGAN menetapkan rasa sakit dan kesenangan sebagai penguasa, Bentham berupaya mentransformasi etika menjadi sebuah disiplin yang setara dengan

ilmu fisika atau matematika. Ia percaya bahwa semua rasa sakit dan kesenangan dapat diukur secara kuantitatif melalui tujuh dimensi (yang dikenal sebagai *Felific Calculus* atau *Hedonistic Calculus*): intensitas, durasi, kepastian, kedekatan, fekunditas (kemungkinan menghasilkan lebih banyak kesenangan), kemurnian (tidak bercampur rasa sakit), dan jangkauan (jumlah orang yang terkena).

Bentham percaya bahwa dengan menggunakan kalkulus ini, seorang legislator atau agen moral dapat mengambil keputusan yang “objektif” dengan menjumlahkan total kesenangan dan mengurangi total rasa sakit yang dihasilkan oleh suatu tindakan. Moralitas, dalam pandangan Bentham, adalah soal akuntansi kesejahteraan (*welfare accounting*). Ini adalah visi yang sangat modern: etika sebagai ilmu terapan, mirip dengan *cost-benefit analysis* dalam kebijakan publik.

Dengan kalkulus, kita dapat menghindari konflik nilai yang tidak dapat diselesaikan. Dua orang dapat berdebat tentang apakah aborsi diperbolehkan; dengan kalkulus, kita dapat menghitung (setidaknya secara hipotetis) total kesenangan dan rasa sakit bagi ibu, anak, keluarga, masyarakat. Yang memiliki surplus tertinggi adalah pilihan moral.

Beberapa kritik terhadap kalkulus: *Pertama*, apakah semua dimensi dapat diukur secara komparatif antar individu? Tidak ada unit pengukuran universal untuk kesenangan; “intensitas” subjektif tidak dapat dibandingkan antara dua orang. *Kedua*, apakah kita dapat memprediksi konsekuensi dengan pasti? Tidak. *Ketiga*, apakah kalkulus tidak mengabaikan hak individu? Seperti telah dikritik, ia dapat membenarkan pengorbanan minoritas untuk mayoritas. *Keempat*, apakah kalkulus ini tidak mereduksi manusia menjadi kuantitas? Kritik humanis (misalnya, Dostoevsky dalam *Notes from Underground*) mengejek gagasan bahwa kebahagiaan dapat dihitung seperti aritmetika.

4. HUKUMAN SEBAGAI KEJAHATAN YANG PERLU DIBENARKAN

SEBAGAI seorang pembaru hukum, maksim ini digunakan Bentham untuk menyerang sistem hukum Inggris pada zamannya yang ia anggap berbasis pada sentimen atau tradisi yang tidak rasional. Hukum, baginya, harus didasarkan pada prinsip utilitas.

Tugas legislator adalah menciptakan harmoni antara kepentingan pribadi dan kepentingan publik. Karena manusia secara alami egois (mencari kesenangannya sendiri), hukum harus menggunakan “rasa sakit” (dalam bentuk hukuman) dan “kesenangan” (dalam bentuk penghargaan atau perlindungan) untuk mengarahkan perilaku individu demi kebahagiaan masyarakat luas. Hukuman, misalnya, adalah kejahatan (*evil*) karena ia menyebabkan rasa sakit; ia hanya dibenarkan jika ia mencegah kejahatan yang lebih besar (deterensi, rehabilitasi, atau incapacitation). Ini adalah prinsip *proporsionalitas* dan *kemanfaatan* yang masih digunakan dalam kriminologi modern.

Konsep “Keadilan” dalam perspektif Bentham bukanlah nilai absolut yang misterius, melainkan efisiensi dalam mendistribusikan utilitas. Sebuah hukum adil

jika ia memaksimalkan kebahagiaan total. Hukum yang tidak efisien (misalnya, yang memberikan hak istimewa pada kelas tertentu tanpa meningkatkan kesejahteraan umum) adalah tidak adil. Ini adalah pandangan yang sangat *konsekuensialis* dan *anti-formalis*.

Apakah tidak ada batasan moral absolut pada apa yang dapat dilakukan negara? Jika memenjarakan orang yang tidak bersalah (tidak ada kejahatan) dapat menenangkan massa yang marah dan mencegah kerusakan yang lebih besar, apakah itu dibenarkan secara utilitarian? Bentham mungkin menjawab bahwa efek jera jangka panjang (kerusakan kepercayaan pada sistem hukum) akan lebih besar daripada keuntungan jangka pendek, tetapi ini bergantung pada angka. Banyak orang merasa bahwa ini adalah konsekuensi yang tidak dapat diterima, sehingga mereka memerlukan deontologi (misalnya, hak individu tidak dapat dilanggar bahkan untuk kebahagiaan mayoritas).

5. KRITIK TERHADAP TEORI “HAK” DAN “KEWAJIBAN” ABSTRAK

DENGAN mendasarkan segala hal pada rasa sakit dan kesenangan, Bentham secara frontal menolak konsep “Hak Asasi Manusia” atau “Hak Kodrati” yang menurutnya tidak memiliki basis empiris. Dalam karyanya *Anarchical Fallacies* (diterbitkan anumerta), ia menyebut hak kodrati sebagai “nonsense upon stilts” (omong kosong di atas egrang).

Bentham berargumen bahwa hak kodrati tidak dapat diverifikasi; mereka adalah klaim metafisik tanpa bukti. Tidak ada yang dapat menunjukkan “hak” di alam; yang ada hanyalah keinginan, kepentingan, dan kekuatan. Hukum positif yang dibuat oleh manusia dapat memberikan hak, tetapi hak itu bersifat artifisial dan dapat dicabut. Satu-satunya kriteria untuk menilai apakah suatu hukum baik adalah apakah ia mempromosikan kebahagiaan.

Maksim ini membersihkan etika dari elemen-elemen metafisis. Seseorang memiliki kewajiban bukan karena perintah Tuhan (yang tidak dapat dibuktikan) atau kontrak sosial prasejarah (yang fiktif), melainkan karena ketaatan pada kewajiban tersebut menghasilkan konsekuensi yang lebih menyenangkan bagi masyarakat daripada pelanggaran. Ini adalah *positivisme hukum* dalam bentuk paling murni: hukum adalah perintah, dan moralitas tidak lain adalah kalkulus konsekuensi.

Konsekuensi dari posisi ini adalah bahwa tidak ada batasan absolut pada apa yang dapat dilakukan oleh mayoritas terhadap minoritas, selama hal itu meningkatkan kebahagiaan agregat. Ini mengarah pada masalah tirani mayoritas. Banyak filsuf (misalnya, Ronald Dworkin) berargumen bahwa hak asasi diperlukan sebagai *trump card* (kartu truf) untuk melindungi individu dari utilitarianisme yang kejam. Bentham akan menjawab bahwa dalam praktik, perlindungan hak asasi juga dapat dibenarkan secara utilitarian (karena jika tidak, masyarakat akan kehilangan kepercayaan dan stabilitas jangka panjang). Tetapi ini masih bergantung pada perhitungan, bukan pada prinsip absolut.

6. KETERBATASAN VISI BENTHAM DARI MILL, KANT, DAN NIETZSCHE

SEPERTI telah disinggung, maksim Bentham menghadapi tantangan filosofis yang serius dari berbagai aliran.

Mill berpendapat bahwa Bentham mengabaikan perbedaan kualitas antara kesenangan. Kesenangan intelektual (membaca filsafat, mendengarkan musik) secara intrinsik lebih berharga daripada kesenangan fisik (makan, seks). Bentham terkenal dengan ucapannya, “Push-pin is as good as poetry” (permainan anak-anak sama baiknya dengan puisi), selama jumlah kesenangannya sama — sebuah pandangan yang dianggap merendahkan martabat manusia. Mill memperkenalkan *higher pleasures*, tetapi dengan melakukan itu ia mengorbankan kemudahan kalkulus Bentham.

Kant akan menolak hedonisme Bentham karena ia mengabaikan martabat manusia sebagai tujuan pada dirinya sendiri (*Zweck an sich selbst*). Jika manusia hanya dikuasai oleh kesenangan dan rasa sakit, maka ia tidak lebih dari hewan. Moralitas sejati, bagi Kant, adalah bertindak karena kewajiban (*Pflicht*), bukan karena kecenderungan (*Neigung*). Tindakan yang dilakukan karena takut hukuman (rasa sakit) atau karena mengharap pahala (kesenangan) adalah *heteronom*, bukan otonom. Bentham akan menjawab bahwa “kewajiban” hanyalah nama lain untuk rasa sakit internal (rasa bersalah) yang diinternalisasi; tetapi Kant tidak akan setuju.

Nietzsche akan mengejek Bentham sebagai moralitas kawanan (*herd morality*) yang memuja kesenangan rata-rata dan kenyamanan. Baginya, yang mulia bukanlah kebahagiaan, melainkan penderitaan yang kreatif, *Wille zur Macht* (kehendak untuk berkuasa), dan melampaui diri. Utilitarianisme adalah filosofi bagi “manusia terakhir” (*letzter Mensch*) yang hanya ingin nyaman dan tidak ingin mengambil risiko. Bentham mewakili segala yang dibenci Nietzsche: rasionalisme yang datar, egalitarianisme, dan hedonisme yang dangkal.

Penelitian tentang *dual-process* (Kahneman) menunjukkan bahwa manusia tidak selalu membuat keputusan berdasarkan kalkulus rasional; seringkali kita bertindak berdasarkan intuisi, emosi, atau bias. Model *homo economicus* Bentham terlalu sederhana. Juga, penelitian tentang *hedonic adaptation* (Brickman & Campbell) menunjukkan bahwa manusia cepat beradaptasi dengan perubahan tingkat kebahagiaan, sehingga mengejar kesenangan jangka panjang sering gagal.

7. ANTARA KEBIJAKAN PUBLIK DAN NEUROEKONOMI

MESKIPUN dikritik, visi Bentham tentang dua penguasa berdaulat tetap menjadi fondasi bagi banyak disiplin modern.

Di bidang ekonomi kesejahteraan (*welfare economics*), upaya mengukur kesejahteraan sosial melalui indikator seperti PDB, *Happiness Index*, atau *Quality of Life indices* berakar pada Bentham. Meskipun kalkulus hedonis tidak praktis, asumsi bahwa kebijakan harus dinilai dari dampaknya pada kesejahteraan manusia adalah inti dari analisis biaya-manfaat.

Neuroekonomi dan psikologi hedonis. Penelitian tentang *neural correlates of pleasure and pain* (misalnya, *reward system* otak, jalur dopamin) telah memberikan bukti bahwa ada basis biologis untuk hedonisme Bentham. Tentu, ini tidak membuktikan bahwa etika harus hedonis, tetapi menunjukkan bahwa Bentham mungkin benar secara deskriptif.

Kebijakan publik dan pandemi. Selama pandemi COVID-19, pemerintah melakukan *lockdown* yang menyebabkan kerugian ekonomi dan penderitaan psikologis, tetapi dengan tujuan mengurangi kematian (rasa sakit akibat sakit dan kehilangan). Ini adalah kalkulus Benthamian: membandingkan rasa sakit dari *lockdown* dengan rasa sakit dari virus. Apakah ini selalu benar? Tidak ada jawaban mudah, tetapi kerangka Bentham digunakan secara implisit.

Kritik dari hak asasi manusia. Namun, dalam praktik, banyak keputusan tidak dibuat murni berdasarkan kalkulus. Misalnya, penyiksaan terhadap teroris untuk mendapatkan informasi yang dapat menyelamatkan banyak nyawa — secara Benthamian, mungkin dibenarkan jika surplus positif. Namun, hampir semua negara melarang penyiksaan secara absolut (karena menghormati martabat manusia). Ini menunjukkan bahwa kita masih memerlukan deontologi sebagai pelengkap utilitarianisme.

KHATIMAH

MAKSIM Bentham mengenai “dua penguasa berdaulat” adalah sebuah proklamasi radikal tentang imanensi manusia. Ia menarik manusia turun dari langit spekulasi metafisika ke bumi realitas sensorik. Dengan mengakui kekuasaan rasa sakit dan kesenangan, Bentham memberikan bahasa baru bagi politik dan etika modern: bahasa utilitas, efisiensi, dan kesejahteraan material. Ia adalah peletak dasar utilitarianisme, yang telah mempengaruhi reformasi hukum, ekonomi kesejahteraan, dan kebijakan publik hingga hari ini.

Namun, seperti yang telah kita lihat, visi Bentham terlalu mekanistik, terlalu reduksionis, dan terlalu naif dalam keyakinannya bahwa kalkulus dapat menyelesaikan semua konflik nilai. Ia mengabaikan kualitas kesenangan (Mill), martabat dan otonomi (Kant), serta kreativitas dan penderitaan mulia (Nietzsche). Ia juga gagal memberikan perlindungan yang memadai bagi hak minoritas melawan tirani mayoritas.

Maka, kita tidak dapat menerima hedonisme Bentham sebagai satu-satunya fondasi moral. Namun, sebagai salah satu pertimbangan dalam pengambilan keputusan kolektif, prinsip “memaksimalkan kebahagiaan dan mengurangi penderitaan” tetap sangat berharga. Setiap kali kita merancang kebijakan publik, kita harus bertanya: “Apakah ini akan mengurangi penderitaan nyata manusia, atau hanya memuaskan dogma?” Dalam dunia yang penuh dengan konflik nilai, Bentham memberi kita obat terhadap fanatisme: tidak ada yang suci selain kesejahteraan makhluk yang merasakan. Dan itu, mungkin, adalah warisan abadi dari maksim ini.

**So act that you use humanity,
whether in your own person or in the person of any other,
always at the same time as an end, never merely as a means**
(Bertindaklah demikian sehingga kau menggunakan kemanusiaan, baik
dalam dirimu maupun orang lain, selalu sekaligus sebagai tujuan, bukan
sekadar sebagai alat)

— Kant

PENDAHULUAN

DALAM karya fundamentalnya, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Immanuel Kant menyajikan beberapa formulasi untuk Hukum Moral universal. Jika rumusan pertama (Formula Hukum Umum: “Act only according to that maxim whereby you can at the same time will that it should become a universal law”) berfokus pada bentuk logika sebuah maksim — yakni, pada uji universalisabilitas tanpa kontradiksi — maka rumusan kedua ini, yang dikenal sebagai Rumusan Kemanusiaan (*The Formula of Humanity*), memberikan “isi” atau “materi” bagi kewajiban moral. Perintah untuk bertindak sedemikian rupa sehingga kita memperlakukan kemanusiaan selalu sebagai tujuan pada dirinya sendiri (*end in itself*, *Zweck an sich selbst*) dan bukan sekadar sebagai alat (*never merely as a means*), merupakan salah satu pilar terpenting dalam etika deontologis yang mendasari konsep modern tentang Hak Asasi Manusia dan Martabat Manusia (*human dignity*, *Würde*).

Kant menulis rumusan ini sebagai respons terhadap bahaya reduksi manusia menjadi objek atau instrumen dalam sistem moral yang hanya mementingkan hasil (*utilitarianisme*) atau hanya mementingkan kepatuhan buta pada aturan tanpa menghormati agensi individu. Rumusan ini menegaskan bahwa *setiap makhluk rasional memiliki nilai yang absolut, non-komparatif, dan tidak dapat ditukar*. Nilai ini tidak bergantung pada utilitas, bakat, kekayaan, atau status sosial. Ia melekat pada kapasitas untuk memberi hukum pada diri sendiri (*Selbstgesetzgebung*), yaitu pada otonomi. Inilah sumber martabat yang tidak dapat direduksi menjadi harga.

Namun, seperti semua konsep Kantian, rumusan ini bukannya tanpa masalah dan kritik. Apakah “kemanusiaan” yang dimaksud Kant mencakup semua manusia, atau hanya mereka yang memiliki kapasitas rasional penuh (anak-anak, disabilitas, demensia, koma — apakah mereka kehilangan martabat?)? Apakah rumusan ini tidak terlalu individualistik, mengabaikan bahwa kita juga merupakan makhluk

sosial yang saling membutuhkan? Apakah rumusan ini dapat diterapkan secara konsisten dalam situasi dilema (misalnya, apakah berbohong untuk menyelamatkan nyawa dapat dianggap menghormati kemanusiaan)? Dan dari perspektif Marxis dan feminis, apakah “kemanusiaan” Kant tidak tersamar sebagai ideologi borjuis yang menutupi ketidaksetaraan material? Dalam esai ini, kita akan menelusuri dekonstruksi konsep “kemanusiaan”, distingsi antara “alat” dan “sekadar alat”, martabat sebagai tujuan pada dirinya sendiri, kewajiban terhadap diri sendiri, kerajaan tujuan, serta kritik-kritik paling tajam terhadap rumusan ini. Kita juga akan menilai relevansinya untuk bioetika, etika AI, dan keadilan sosial.

1. DEKONSTRUKSI KONSEP “KEMANUSIAAN” SEBAGAI KAPASITAS AGENSI RASIONAL

SECARA filosofis, Kant tidak menggunakan istilah “kemanusiaan” dalam pengertian biologis atau spesies (*Homo sapiens*). Tidak semua anggota spesies *Homo sapiens* secara otomatis memiliki martabat penuh dalam pengertian Kantian? Ini adalah masalah serius yang akan kita bahas nanti. Secara formal, kemanusiaan (*Menschheit*) di sini merujuk pada *kapasitas unik* yang dimiliki oleh makhluk rasional untuk menetapkan tujuan-tujuan (*ends*) melalui kehendaknya sendiri. Ini adalah kapasitas untuk bertindak berdasarkan prinsip-prinsip otonom, bukan sekadar didorong oleh insting, nafsu, atau impuls eksternal. Manusia dapat berkata, “Saya memilih tujuan ini,” dan kemudian mengatur tindakannya untuk mencapai tujuan itu. Kapasitas inilah yang membedakan manusia dari hewan (menurut Kant) dan dari mesin.

Kemanusiaan bukan sekadar kemampuan untuk merasakan senang dan sakit (itu dimiliki hewan juga). Ia adalah kemampuan untuk memberi hukum pada diri sendiri — yaitu, untuk mengikuti hukum moral bukan karena takut hukuman, tetapi karena penghormatan terhadap hukum itu sendiri. Dalam rumusan ini, “kemanusiaan” identik dengan rasionalitas praktis dan kebebasan sebagai kemampuan untuk memulai rantai kausalitas dari diri sendiri. Inilah yang membuat seseorang menjadi *persona* (pribadi), bukan *res* (benda).

Kemanusiaan adalah kehadiran dimensi noumenal di dalam dunia fenomenal. Meskipun secara fisik kita tunduk pada hukum alam (kita bisa dipaksa, dilukai, dibunuh), secara moral kita memiliki kedaulatan internal yang tidak dapat disentuh oleh kekuatan eksternal. Menghargai kemanusiaan berarti menghargai kapasitas makhluk tersebut untuk berdaulat secara moral dan memiliki otonomi intelektual — yaitu, untuk menentukan tujuannya sendiri, untuk memberikan persetujuan atau penolakan, untuk memiliki rencana hidup.

Konsep kemanusiaan kan ini mendapat beberapa kiritikan: *Pertama*, apakah anak-anak, orang dengan disabilitas intelektual berat, atau pasien demensia memiliki “kapasitas untuk menetapkan tujuan”? Jika tidak, apakah mereka tidak memiliki martabat dalam pengertian Kant? Kant sendiri mengakui bahwa anak-anak dan orang yang sakit jiwa belum atau tidak lagi memiliki kapasitas rasional

penuh, tetapi ia tetap menganggap mereka sebagai bagian dari “kemanusiaan” dalam arti bahwa mereka memiliki *potensi* atau bahwa mereka adalah anggota spesies. Namun, ini adalah pergeseran dari definisi kapasitas ke definisi biologis — sebuah inkonsistensi. Kritik dari etika disabilitas (misalnya, Eva Kittay) mengatakan bahwa Kant secara implisit menghargai kapasitas kognitif di atas bentuk kehidupan lainnya, yang mengarah pada diskriminasi terhadap mereka yang tidak memiliki kapasitas tersebut.

Kedua, apakah kemanusiaan mencakup semua manusia, termasuk penjahat kejam? Kant akan mengatakan ya — mereka tetap memiliki martabat sebagai makhluk rasional, meskipun tindakan mereka jahat, mereka masih dapat dihukum karena dianggap memiliki kapasitas untuk memilih. Ini konsisten, tetapi tetap bermasalah secara emosional.

2. DISTINGSI INSTRUMENTALITAS

KANT memberikan kualifikasi yang sangat krusial melalui kata “merely” (sekadar/ semata-mata). Ini adalah poin yang sering disalahpahami. Kant tidak melarang kita menggunakan orang lain sebagai alat — karena dalam kehidupan sosial, hal itu tidak terhindarkan.

Dalam kehidupan sehari-hari, kita sering menggunakan orang lain sebagai alat. Saya menggunakan jasa kurir untuk mengirimkan paket; saya menggunakan guru untuk belajar; saya menggunakan dokter untuk berobat. Kant tidak melarang ini. Yang dilarang adalah memperlakukan mereka hanya sebagai alat — yaitu, memperlakukan mereka tanpa menghormati kapasitas mereka untuk menyetujui, tanpa mengakui bahwa mereka juga memiliki tujuan mereka sendiri, dan tanpa memberi mereka kesempatan untuk memberikan persetujuan atau penolakan yang informed.

Pelanggaran moral terjadi ketika kita memperlakukan orang lain hanya sebagai instrumen untuk mencapai tujuan pribadi kita, tanpa menghormati kapasitas mereka untuk setuju atau memiliki tujuan mereka sendiri. Ini mencakup segala bentuk penipuan, pemaksaan, eksploitasi, perbudakan, pemerasan, dan perlakuan sebagai komoditas. Dalam tindakan ini, subjek lain “direduksi” status ontologisnya dari pribadi (*person*) menjadi benda (*thing*). Benda tidak memiliki tujuan sendiri; ia dapat digunakan, dikonsumsi, dibuang. Ketika saya berbohong kepada seseorang untuk mendapatkan uangnya, saya tidak memberi tahu dia tujuan saya yang sebenarnya; saya memperlakukannya sebagai alat buta, bukan sebagai subjek yang dapat menyetujui secara rasional. Ketika saya mempekerjakan pekerja dengan upah di bawah standar hidup, tanpa memberi mereka hak untuk berserikat atau menolak kondisi yang tidak manusiawi, saya memperlakukan mereka hanya sebagai alat — sebagai faktor produksi, bukan sebagai manusia.

Batas antara “memperlakukan sebagai alat” dan “memperlakukan hanya sebagai alat” sering kabur dalam praktik. Misalnya, dalam hubungan kerja kapitalis, pekerja *menjual tenaganya*, dan dalam batas tertentu, ia menjadi alat bagi majikan.

Apakah ini selalu melanggar martabat? Tidak, jika ada kontrak yang disepakati secara sukarela, dengan upah yang layak, kondisi aman, dan hak untuk berhenti. Namun, dalam sistem ekonomi yang tidak setara, “kesukarelaan” sering fiktif (pekerja terpaksa bekerja karena kelaparan). Maka, kritik Marxis: eksploitasi kapitalis pada dasarnya melanggar rumusan Kant karena ia memperlakukan pekerja hanya sebagai alat untuk akumulasi modal, tanpa memberikan mereka kontrol atas proses produksi. Kant tidak mengembangkan ini, tetapi rumusannya dapat digunakan untuk mengkritik kapitalisme.

3. KEMANUSIAAN SEBAGAI “TUJUAN PADA DIRINYA SENDIRI”

MENJADIKAN manusia sebagai “tujuan” berarti mengakui bahwa setiap makhluk rasional memiliki nilai yang *intrinsik dan absolut*, bukan nilai yang instrumental atau relatif. Ini adalah fondasi bagi *anti-konsekuensialisme*: tidak peduli seberapa besar kebahagiaan yang dihasilkan, tidak peduli seberapa besar penderitaan yang dicegah, kita tidak boleh mengorbankan martabat satu individu demi kebahagiaan banyak orang (dalam batas-batas tertentu). Inilah yang membedakan Kant dari Bentham dan Mill.

Kant membuat perbedaan terkenal dalam *Grundlegung*. Sesuatu yang memiliki “harga” (*Preis*) dapat diganti dengan sesuatu yang setara. Harga bersifat komparatif dan relatif. Contoh: harga sebuah mobil adalah sejumlah uang; saya dapat menukar mobil itu dengan mobil lain yang sebanding. Sebaliknya, sesuatu yang berada di atas segala harga dan tidak mengizinkan adanya kesetaraan memiliki “martabat” (*Würde*). Martabat tidak dapat ditukar, tidak dapat diganti, tidak dapat diukur dengan uang atau kesenangan. Kemanusiaan memiliki martabat karena ia adalah sumber dari hukum moral itu sendiri. Manusia adalah pembuat hukum (*Gesetzgeber*), bukan hanya pelaksana hukum. Karena kita tidak dapat mengganti pemberi hukum, kita tidak dapat memberi harga pada martabatnya.

Martabat manusia tidak dapat diperjualbelikan, dipertukarkan, atau dikorbankan demi keuntungan mayoritas. Seorang pasien tidak dapat menjual organnya (dalam sistem yang legal, penjualan organ dilarang karena dianggap melanggar martabat). Seorang wanita tidak dapat menjadi budak seks sukarela (meskipun ada kontrak, kontrak itu dianggap batal demi hukum karena tidak mungkin memberikan persetujuan yang benar-benar bebas ketika seseorang dalam posisi rentan). Seorang pekerja tidak dapat menyetujui kondisi kerja yang memperbudak — karena meskipun ia “setuju,” pilihannya tidak autentik (*desperate*). Ini adalah poin yang secara frontal menentang Utilitarianisme Bentham yang membolehkan pengorbanan individu jika menghasilkan surplus kebahagiaan bagi mayoritas.

Kritik terhadap distingsi harga-martabat ini antara lain: *Pertama*, apakah martabat absolut tidak mengarah pada moralitas yang tidak praktis? Dalam dilema nyata, seperti *trolley problem* (satu orang di rel yang dapat diselamatkan dengan mengorbankan lima orang), Kant akan berkata bahwa kita tidak boleh membunuh satu orang untuk menyelamatkan lima — karena itu berarti memperlakukan satu

orang hanya sebagai alat untuk tujuan menyelamatkan yang lain. Namun, banyak orang merasa bahwa dalam situasi tertentu, pengorbanan paksa dapat dibenarkan (misalnya, perang). Kant mungkin menjawab bahwa kita tidak pernah *bertindak*, tetapi kita bisa *membiarkan* terjadi (distingsi *doing vs allowing*). Ini problematik.

Kedua, apakah setiap pelanggaran martabat menghasilkan konsekuensi yang sama? Apakah menipu untuk menyelamatkan nyawa (bohong putih) sama buruknya dengan memperbudak? Kant secara kontroversial mengatakan bahwa bohong putih tetap salah secara absolut, karena menghina kemanusiaan orang yang dibohongi. Ini dianggap tidak masuk akal oleh banyak kritikus.

4. KEWAJIBAN TERHADAP DIRI SENDIRI (*DUTIES TO ONESELF*)

Uniknya, Rumusan Kemanusiaan ini berlaku secara internal: “whether in your own person” (baik dalam dirimu sendiri). Kita dilarang secara moral untuk merusak kemanusiaan di dalam diri kita sendiri. Ini adalah aspek yang sering diabaikan dalam diskusi populer tentang Kant.

Kita tidak boleh memperlakukan diri kita sendiri hanya sebagai alat untuk mencapai tujuan eksternal. Ini menjadi basis bagi penolakan Kant terhadap bunuh diri (menurutnya, bunuh diri adalah memperlakukan nyawa sendiri sebagai alat untuk melarikan diri dari penderitaan, tanpa menghormati nilai intrinsik dari hidup sebagai subjek moral). Juga, ia menolak tindakan merendahkan diri (*servility*) — seperti menjilat, berkhianat demi keuntungan, atau bertindak sebagai budak di hadapan orang lain — karena itu berarti kita memperlakukan martabat kita sebagai komoditas. Kita tidak boleh menjual kehormatan kita, bahkan untuk harga yang tinggi.

Menghargai kemanusiaan dalam diri sendiri berarti memiliki kewajiban untuk mengembangkan potensi intelektual dan moral kita. Mengapa? Karena mengabaikan potensi tersebut berarti tidak menghargai “tujuan” yang melekat pada agensi rasional kita. Manusia sebagai makhluk rasional memiliki kapasitas untuk pengetahuan, kreativitas, dan moralitas; membiarkan kapasitas itu tidak terpakai adalah bentuk *pembusukan martabat*. Ini adalah kewajiban imperfeks (tidak sempurna) — kita tidak harus menjadi jenius, tetapi kita tidak boleh menjadi bodoh secara sukarela.

Kritik terhadap kewajiban pada diri sendiri: *Pertama*, apakah bunuh diri selalu salah? Dalam kasus penyakit terminal yang menyakitkan, banyak etikus medis kontemporer mendukung *medical aid in dying* (MAID) berdasarkan otonomi. Kant menolak ini, tetapi argumennya (bahwa bunuh diri adalah menggunakan diri sebagai alat) tidak meyakinkan semua orang. *Kedua*, apakah kewajiban mengembangkan bakat tidak terlalu menuntut? Apakah orang yang memilih hidup sederhana tanpa ambisi intelektual melanggar martabat? Kant mungkin mengatakan bahwa selama ia memilih secara otonom, dan tidak menghina kapasitas rasionya (misalnya, dengan terus-menerus mabuk atau merusak pikirannya), itu diperbolehkan. Tidak jelas.

5. LANDASAN BAGI KERAJAAN TUJUAN (*REICH DER ZWECKE*)

RUMUSAN ini mengarah pada idealisme politik dan sosial Kant tentang sebuah komunitas di mana setiap individu diperlakukan sebagai pemberi hukum sekaligus subjek hukum. Ini adalah Kerajaan Tujuan (*Reich der Zwecke*), sebuah komunitas ideal di mana semua makhluk rasional hidup di bawah hukum moral yang mereka buat bersama, dan setiap orang diperlakukan sebagai tujuan, bukan hanya alat.

Dalam masyarakat yang ideal, setiap interaksi didasarkan pada pengakuan bersama atas otonomi masing-masing. Kontrak atau kerja sama hanya dianggap sah secara moral jika dilakukan dengan transparansi dan persetujuan sukarela (*informed consent*), di mana masing-masing pihak tetap diakui sebagai tujuan pada dirinya sendiri. Tidak ada pihak yang dipaksa, ditipu, atau dieksploitasi. Ini adalah fondasi bagi kontrak sosial yang berbeda dari Hobbes: bukan karena takut, tetapi karena menghormati.

Rumusan ini menolak segala bentuk kekuasaan yang memperlakukan rakyat sebagai “anak-anak” yang tidak mampu menentukan tujuannya sendiri, atau sebagai “sumber daya” bagi kejayaan negara. Pemerintah yang paternalistik (misalnya, yang melarang merokok “demi kesehatan Anda”) — Kant akan menentangnya jika dilakukan tanpa persetujuan publik. Hanya hukum yang melindungi kebebasan orang lain yang dibenarkan. Ini adalah prinsip liberal klasik yang sangat kuat.

Pertanyaannya, apakah Kerajaan Tujuan ini tidak terlalu individualistik? Mengabaikan bahwa manusia adalah makhluk sosial yang tidak dapat sepenuhnya otonom (kita bergantung pada orang lain sejak lahir). Juga, apakah “persetujuan sukarela” mungkin dalam situasi ketidaksetaraan ekonomi yang ekstrem? Marxis akan mengatakan bahwa dalam kapitalisme, pekerja “setuju” untuk bekerja dalam kondisi eksploitatif, tetapi pilihannya adalah antara kelaparan dan eksploitasi — itu bukan persetujuan yang benar-benar bebas. Maka, untuk mewujudkan Kerajaan Tujuan, diperlukan *transformasi struktur ekonomi* yang tidak dibahas Kant.

6. BIOETIKA, AI, DAN KEADILAN SOSIAL

Dalam konteks filsafat modern, Rumusan Kemanusiaan Kant tetap menjadi **kompas utama** untuk banyak perdebatan etika.

— Bioetika.

Prinsip *informed consent* (persetujuan setelah mendapat penjelasan) dalam etika kedokteran berakar langsung pada rumusan Kant. Pasien harus diperlakukan sebagai tujuan, bukan hanya sebagai objek penelitian atau perawatan. Eksperimen medis tanpa persetujuan (seperti yang terjadi di Nazi Jerman) adalah pelanggaran paling nyata. Juga, klonasi manusia reproduktif (membuat manusia untuk diambil organnya) dilarang karena memperlakukan manusia yang diklon hanya sebagai alat. Transhumanisme dan peningkatan manusia dengan teknologi juga dipertanyakan: apakah kita merusak martabat manusia dengan “meningkatkan” kapasitas kita? Debat masih berlangsung.

— Etika teknologi dan AI

Pertanyaan: apakah sistem otomatis atau algoritma memperlakukan manusia sebagai subjek yang berdaulat atau sekadar titik data (*data points*) untuk optimasi keuntungan? Iklan yang memanipulasi psikologi pengguna, algoritma yang mendiskriminasi berdasarkan ras atau gender, platform yang menjual data pribadi tanpa persetujuan yang benar-benar informed — semua ini adalah bentuk memperlakukan manusia hanya sebagai alat. Kantian etika AI memerlukan transparansi, akuntabilitas, dan hak untuk memilih (opt-out). Namun, apakah AI sendiri dapat dianggap sebagai “tujuan”? Tidak, karena AI tidak memiliki otonomi moral (belum). Maka, kita tidak memiliki kewajiban langsung ke AI, tetapi kita memiliki kewajiban tidak langsung ke pengguna.

— Keadilan sosial

Rumusan Kant menjadi basis bagi argumen melawan rasisme, seksisme, dan segala bentuk diskriminasi yang secara inheren memperlakukan kelompok tertentu sebagai instrumen bagi dominasi kelompok lain. Jika saya menganggap ras lain sebagai inferior, saya gagal mengakui mereka sebagai tujuan pada dirinya sendiri. Ini adalah argumen yang kuat untuk kesetaraan. Namun, kritik pascakolonial (misalnya, Charles Mills) menunjukkan bahwa Kant sendiri adalah seorang rasis (dalam *Antropologi dan Observations*), yang membagi umat manusia ke dalam hierarki ras dengan kapasitas rasional yang berbeda. Ironi pahit: filsuf martabat universal ini tidak dapat menerapkan prinsipnya secara konsisten pada orang kulit hitam dan penduduk asli Amerika. Maka, kita harus menggunakan prinsip Kant melawan Kant: kritik rasisme Kantian.

KHATIMAH

RUMUSAN Kemanusiaan Kant adalah sebuah proklamasi tentang kedaulatan individu yang tak tergoyahkan. Ia menarik garis demarkasi yang tegas antara dunia benda (yang memiliki kegunaan, dapat diganti, dihargai) dan dunia pribadi (yang memiliki kehormatan, tidak dapat diganti, di atas harga). Dengan memerintahkan kita untuk selalu melihat kemanusiaan sebagai tujuan, Kant memberikan perlindungan metafisis bagi individu dari segala bentuk pengorbanan kolektif atau instrumentalitas ekonomi. Hidup yang bermoral, menurut Kant, dimulai ketika kita berhenti memandang orang lain (dan diri kita sendiri) sebagai pion dalam papan catur keinginan kita, dan mulai mengakuinya sebagai rekan legislator dalam tatanan moral universal.

Namun, seperti yang telah kita lihat, rumusan ini menghadapi masalah serius: apakah “kemanusiaan” mencakup semua anggota spesies? Kant tidak konsisten (rasisme, ableism). Apakah kewajiban terhadap diri sendiri tidak terlalu keras (bunuh diri)? Apakah distingsi “sekadar alat” dapat diterapkan dalam situasi kompleks tanpa mengurangi martabat? Apakah kerajaan tujuan dapat diwujudkan dalam masyarakat dengan ketidaksetaraan struktural? Kritik Marxis, feminis, postkolonial, dan disabilitas menunjukkan bahwa Kant buta terhadap kondisi

material yang membuat “persetujuan” menjadi fiktif dan “otonomi” menjadi hak istimewa kelas.

Maka, kita tidak dapat mengambil rumusan Kant sebagai resep siap pakai untuk semua dilema moral. Namun, sebagai *batu ujian* bagi kebijakan dan tindakan kita, ia tetap tak tergantikan. Setiap kali kita tergoda untuk mengorbankan martabat seseorang demi keuntungan yang lebih besar, Kant mengingatkan: apakah Anda bersedia diperlakukan sebagai alat? Jika tidak, maka tindakan itu salah. Prinsip ini, meskipun tidak selalu dapat diterapkan secara mekanis, memberikan *arah moral* yang penting: jangan pernah mereduksi manusia menjadi komoditas. Dalam dunia yang semakin instrumental — di mana algoritma memperlakukan kita sebagai data, pasar memperlakukan kita sebagai konsumen, negara memperlakukan kita sebagai sumber daya — peringatan Kant lebih relevan dari sebelumnya.



οὐδέποτε γὰρ οὐδὲ ἀδικητέον οὐδὲ ἀνταδικητέον

(oude pote gar oude adikēteon oude antadikēteon: Tak boleh berbuat salah atau membalas kesalahan)

— Socrates dalam Plato, *Crito*

PENDAHULUAN

PERNYATAAN Sokrates dalam dialog *Crito* (49b–c), “οὐδέποτε γὰρ οὐδὲ ἀδικητέον οὐδὲ ἀνταδικητέον” (*oude pote gar oude adikēteon oude antadikēteon* — “Sebab seseorang tidak boleh melakukan ketidakadilan, juga tidak boleh membalas ketidakadilan”), menandai salah satu pergeseran paradigma paling radikal dalam sejarah pemikiran moral Barat. Sebelum Sokrates, moralitas tradisional Yunani — sebagaimana dipopulerkan oleh penyair seperti Simonides, dan tercermin dalam pandangan Polemarchus dalam *Republic* (awal Buku I) — sangat dipengaruhi oleh prinsip *lex talionis* (hukum pembalasan setimpal): “berbuat baik kepada kawan, berbuat jahat kepada lawan,” atau “mata ganti mata, gigi ganti gigi.” Sokrates mendekonstruksi tatanan moral ini dengan mengajukan sebuah absolutisme etis yang menyatakan bahwa berbuat salah (*adikia*) adalah keburukan absolut yang tidak dapat dibenarkan oleh alasan apa pun, termasuk sebagai bentuk pembalasan atas kejahatan yang telah dilakukan orang lain kepada kita.

Dialog *Crito* terjadi di penjara, beberapa hari sebelum eksekusi Sokrates. Temannya, Crito, datang dengan rencana penyelamatan: para penjaga telah disuap, dan Sokrates dapat melarikan diri ke Thessaly. Crito berargumen bahwa jika Sokrates tidak melarikan diri, ia akan dianggap sebagai teman yang tidak setia (karena tidak mau diselamatkan) dan juga akan meninggalkan anak-anaknya tanpa ayah. Sokrates menjawab dengan memanggil Hukum (*Nomoi*) sebagai persona, dan berargumen bahwa melarikan diri secara ilegal adalah tindakan tidak adil — membalas ketidakadilan pengadilan (yang telah menjatuhkan hukuman tidak adil) dengan ketidakadilan lain (melanggar hukum negara). Ia menegaskan bahwa tidak pernah boleh berbuat salah, bahkan untuk membalas kesalahan, bahkan untuk menyelamatkan nyawa sendiri. Inilah puncak dari etika non-retaliasi Sokratik.

Namun, pernyataan ini segera memicu kontroversi yang tak pernah berakhir. Apakah benar bahwa seseorang tidak pernah boleh membalas kejahatan? Apakah tidak ada pengecualian untuk membela diri atau melindungi orang lain? Bagaimana

dengan hukuman mati terhadap penjahat? Apakah itu bentuk “membalas kejahatan”? Dan bagaimana dengan perang? Apakah membunuh musuh yang menyerang tidak adil? Sokrates mungkin menjawab bahwa membela diri dalam peperangan bukanlah “membalas” dalam arti pribadi, tetapi tindakan untuk melindungi yang tidak bersalah — namun batasnya tipis. Juga, apakah prinsip ini tidak terlalu pasif, bahkan berbahaya, karena ia dapat dimanfaatkan oleh para penindas (doktrin “memalingkan pipi kiri” yang kemudian dipakai untuk membenarkan penindasan orang Kristen)? Dalam esai ini, kita akan menelusuri akar filosofis dari prinsip anti-retaliasi Sokrates, inkompatibilitas logis antara kebajikan dan pembalasan, prioritas ontologis eudaimonia (kebahagiaan sejati) di atas keselamatan fisik, kritik terhadap retaliasi dalam konteks hukum dan politik, perbandingan dengan ajaran Kristen dan Timur, serta kritik modern terhadap absolutisme ini dari perspektif keadilan restoratif, psikologi trauma, dan etika perang.

1. KEBAJIKAN SEBAGAI KEUNGGULAN JIWA, RETALIASI SEBAGAI PATOLOGI

Argumen Sokrates berakar pada pemahamannya tentang hakikat kebajikan (*aretē*) sebagai keunggulan jiwa (*psychē*). Bagi Sokrates (dan Plato), jiwa memiliki struktur internal yang dapat harmonis atau kacau. Keadilan dalam jiwa adalah keadaan di mana setiap bagian (rasio, semangat, hasrat) menjalankan fungsinya dengan tepat. Ketidakadilan adalah patologi jiwa — yaitu, gangguan keseimbangan yang merusak kesehatan eksistensial subjek itu sendiri.

Melakukan ketidakadilan (*adikia*), menurut Sokrates, bukan sekadar melanggar aturan eksternal atau merugikan orang lain. Ia adalah tindakan yang merusak tatanan internal jiwa pelaku. Jika jiwa yang sehat adalah jiwa yang adil, maka jiwa yang tidak adil adalah jiwa yang sakit, cacat, dan tidak bahagia. Seseorang yang melakukan kejahatan, pada tingkat ontologis, sedang menyakiti dirinya sendiri lebih parah daripada menyakiti korbannya. Inilah mengapa Sokrates dalam *Gorgias* mengatakan bahwa lebih baik menderita ketidakadilan daripada melakukannya — karena penderitaan fisik (dipukul, dirampok, difitnah) hanya merusak tubuh dan harta, tetapi melakukan ketidakadilan merusak jiwa, yang jauh lebih bernilai.

Secara logis, Sokrates berpendapat bahwa jika keadilan adalah sebuah kebaikan, maka seorang manusia yang adil tidak mungkin menghasilkan ketidakadilan. Seperti halnya api yang panas tidak dapat menghasilkan dingin, atau kesehatan tidak dapat menghasilkan penyakit. Melakukan bahaya kepada orang lain (membalas kejahatan) berarti membuat orang tersebut menjadi lebih buruk dalam hal kebajikan manusiawinya. Apakah seorang agen moral yang “baik” dapat menggunakan instrumen “buruk” (ketidakadilan) untuk mencapai tujuannya? Tidak, karena hal itu akan menghancurkan esensi kebbaikannya sendiri. Seorang tabib yang menyembuhkan dengan racun tidak akan disebut tabib yang baik jika racun itu membunuh pasiennya. Demikian pula, membalas kejahatan berarti melakukan kejahatan baru, dan itu tidak dapat dibenarkan.

Apakah “membalas kejahatan” selalu identik dengan “melakukan kejahatan baru”? Tergantung definisi. Jika seseorang telah merampok saya, dan saya

menuntutnya di pengadilan, apakah itu “membalas”? Sistem hukum modern membedakan antara pembalasan dendam pribadi (*revenge*) dan hukuman publik (*punishment*). Hukuman bisa dibenarkan sebagai bentuk keadilan, perlindungan masyarakat, dan rehabilitasi. Sokrates dalam *Crito* justru menerima hukuman mati dari negara, meskipun ia menganggapnya tidak adil. Di sini, ia membedakan antara *membalas ketidakadilan dengan melanggar hukum* (yang ia tolak) dan *menderita ketidakadilan secara pasif* (yang ia pilih). Tapi apakah negara berhak menghukum? Bukankah itu bentuk “membalas”? Sokrates tidak konsisten: ia menerima bahwa negara dapat menghukum (secara umum), tetapi ia tidak membenarkan individu membalas. Ini adalah masalah yang belum terselesaikan.

2. EUDAIMONIA DAN INTEGRITAS KARAKTER DI ATAS KEAMANAN FISIK

SOKRATES membedakan antara “bahaya eksternal” (seperti kematian, kehilangan harta, atau penjara) dan “bahaya internal” (kerusakan jiwa melalui perbuatan salah). Bahaya eksternal hanya menimpa tubuh dan harta — yang menurutnya bersifat *adiaphora* (tidak berpengaruh pada kebahagiaan sejati). Bahaya internal adalah satu-satunya kejahatan sejati.

Penjara dan eksekusi yang dihadapi Sokrates adalah bahaya fisik yang menimpa tubuh, namun hal-hal tersebut tidak dapat merusak karakter moralnya. Ia tetap dapat menjadi orang bijak, adil, dan bajik di dalam penjara. Namun, jika Sokrates memilih untuk membalas ketidakadilan Athena dengan melarikan diri secara ilegal (sebagaimana disarankan *Crito*), ia akan secara sadar melakukan ketidakadilan — yaitu, melanggar hukum negara yang (menurut argumen Hukum dalam *Crito*) telah ia setujui secara diam-diam dengan tinggal dan menikmati keuntungan dari negara tersebut selama 70 tahun. Tindakan itu akan merusak jiwanya. Maka, ia memilih mati dengan jiwa utuh daripada hidup dengan jiwa yang rusak.

Bagi Sokrates, yang penting bukanlah sekadar hidup (*zen*), melainkan hidup yang baik (*eu zen*), yang ia identikkan dengan hidup yang adil. Melakukan ketidakadilan demi menyelamatkan nyawa adalah sebuah *kegagalan eksistensial* karena ia menukar integritas jiwa yang (dalam pandangan Platonis) abadi dengan eksistensi fisik yang fana. Dalam *Apologia*, ia berkata: “Saya lebih memilih mati daripada berhenti berfilsafat, karena ketidaktaatan pada tuhan lebih buruk daripada kematian.” Demikian pula di sini: ketidakadilan lebih buruk daripada kematian.

Kritik terhadap prioritas ontologis. Apakah semua orang setuju bahwa “hidup yang baik” lebih penting daripada “hidup”? Seorang ateis yang tidak percaya pada jiwa abadi mungkin akan memilih melarikan diri dan terus hidup untuk berbuat baik di masa depan. Sokrates mengandaikan metafisika jiwa yang tidak dapat diterima oleh semua orang. Juga, dalam situasi di mana ketidakadilan kecil (misalnya, berbohong untuk menyelamatkan nyawa orang lain) dapat mencegah ketidakadilan besar, apakah absolutisme Sokrates tidak terlalu kaku? Contoh: berbohong kepada Nazi tentang lokasi orang Yahudi yang disembunyikan. Sokrates tidak memberikan ruang untuk pengecualian. Banyak yang menganggap ini sebagai kelemahan fatal etika Sokratik.

3. KRITIK TERHADAP RETALIASI DAN KONTRAK SOSIAL

DALAM konteks dialog *Crito*, prinsip anti-retaliasi ini memiliki dimensi filsafat politik yang mendalam melalui personifikasi Hukum (*Nomoi*). Sokrates membayangkan bahwa Hukum Athena akan bertanya kepadanya: “Apakah Anda akan membalas kami dengan melanggar keputusan kami?” Ia menjawab: Tidak.

Sokrates memandang dirinya berada dalam kesepakatan (*homologia*) dengan hukum Athena. Meskipun putusan juri terhadap dirinya tidak adil secara faktual (ia dijatuhi hukuman mati karena tuduhan tidak beriman dan merusak pemuda), Sokrates berpendapat bahwa membalas ketidakadilan tersebut dengan melanggar hukum (melarikan diri) akan menghancurkan otoritas hukum itu sendiri. Jika setiap orang yang merasa diperlakukan tidak adil oleh pengadilan memilih untuk melarikan diri, maka tidak ada kepastian hukum, dan masyarakat akan runtuh ke dalam anarki. Ini adalah argumen konsekuensialis (ironis, karena Sokrates biasanya anti-konsekuensialis), tetapi ia juga argumen tentang prinsip: menghormati hukum adalah kewajiban, terlepas dari apakah hukum itu sempurna.

Membalas satu ketidakadilan dengan ketidakadilan lain hanya akan menciptakan siklus destruktif yang meruntuhkan fondasi masyarakat sipil. Seperti pepatah: “Mata ganti mata akan membuat seluruh dunia buta.” Dengan menerima hukuman mati, Sokrates mempertahankan kesucian prinsipnya bahwa ketidakadilan tidak boleh dijawab dengan tindakan ilegal, bahkan jika diri kita menjadi korban. Ia memutuskan rantai kekerasan dengan menjadi korban sukarela, bukan dengan melanjutkan siklus balas dendam.

Argumen Sokrates mengasumsikan bahwa individu telah memberikan persetujuan diam kepada hukum negara dengan tinggal di wilayahnya. Ini adalah teori *persetujuan diam* yang dikembangkan kemudian oleh Locke dan Rousseau. Namun, apakah persetujuan diam itu mengikat? Apa pilihan bagi orang yang tidak setuju? Mengasingkan diri? Itu mahal, dan dalam kasus Sokrates, ia sudah tua dan punya tanggung jawab keluarga. Juga, apakah negara yang tidak adil masih berhak menuntut kesetiaan? Sokrates menjawab bahwa melarikan diri hanya akan membuat negara lebih tidak adil, karena merusak otoritas hukum yang melindungi warga negara lain. Tapi ini tidak meyakinkan semua orang.

4. PERGESERAN DARI ETIKA REAKTIF KE ETIKA PROAKTIF

MAKSIM ini mentransformasi posisi manusia dari subjek yang reaktif (tindakannya ditentukan oleh tindakan orang lain) menjadi agen yang otonom (tindakannya ditentukan oleh prinsip internalnya sendiri).

Dalam moralitas tradisional (misalnya, puisi Homerik), tindakan seseorang sering ditentukan oleh bagaimana orang lain memperlakukannya. “Saya membalas dendam karena dia telah menyakiti saya.” Ini adalah *heteronomi* — dikendalikan oleh eksternal. Sokrates menuntut agar tindakan manusia ditentukan oleh prinsip-prinsip internal yang stabil — yaitu, oleh pengetahuan tentang apa yang baik dan benar, terlepas dari perilaku orang lain. Prinsip “tidak boleh berbuat salah”

adalah prinsip yang tidak dapat ditawar; ia mengikat saya bahkan jika seluruh dunia berbuat salah kepada saya.

Seseorang yang adil tetap adil terlepas dari apakah lingkungannya adil atau tidak. Ketidakadilan orang lain tidak memberikan lisensi moral bagi kita untuk meninggalkan standar kebajikan kita sendiri. Ini adalah fondasi dari apa yang kelak akan dikembangkan oleh kaum Stoik sebagai *apatheia* (kebebasan dari nafsu negatif) dan *ataraxia* (ketenangan). Seorang bijak Stoik tidak akan terganggu oleh penghinaan; ia hanya akan peduli pada kebajikannya sendiri. Ini adalah bentuk resiliensi moral yang sangat kuat.

Apakah otonomi moral tidak mengarah pada individualisme yang tidak peduli pada keadilan sosial? Jika saya hanya peduli pada kebajikan saya sendiri, apakah saya tidak akan melawan ketidakadilan struktural? Dalam *Crito*, Sokrates justru tidak melawan; ia menerima hukuman. Ini dapat ditafsirkan sebagai kepatuhan pasif terhadap otoritas yang tidak adil — sebuah sikap yang sering dikritik oleh aktivis hak asasi manusia. Martin Luther King Jr., dalam “Letter from Birmingham Jail,” membedakan antara melanggar hukum yang tidak adil (dengan cara sipil, tidak violent) dan menghormati hukum yang adil. Ia mengutip Agustinus: “Hukum yang tidak adil bukanlah hukum.” Sokrates tidak melakukan itu; ia tetap menghormati hukum Athena meskipun tidak adil. Maka, prinsipnya dapat digunakan untuk membenarkan ketaatan buta pada rezim totaliter.

5. SOKRATES, YESUS, BUDDHA, DAN KANT

Prinsip Sokratik ini sering dipandang sebagai pendahulu filosofis bagi ajaran etika dalam tradisi besar lainnya, meskipun dengan nuansa berbeda.

Ajaran Yesus: “Memalingkan pipi kiri” (Matius 5:39): “Jangan melawan orang yang berbuat jahat kepadamu. Jika seseorang menampar pipi kananmu, berikanlah juga pipi kirimu.” Ini adalah bentuk non-perlawanan yang mirip dengan Sokrates. Namun, motivasi Yesus adalah eskatologis (kerajaan surga) dan teologis (kasih kepada musuh sebagai cerminan kasih Tuhan). Sokrates lebih rasional-intelektual: menjaga kesehatan jiwa adalah alasan yang cukup. Juga, Yesus mengajarkan untuk mengasihi musuh, sedangkan Sokrates tidak secara eksplisit mengatakan “cintai mereka”; ia hanya mengatakan jangan membalas kejahatan.

Ahimsā (non-kekerasan) dalam tradisi India (Jainisme, Buddhisme, Gandhi): Prinsip *ahimsa* adalah prinsip tidak melukai makhluk hidup, baik dalam pikiran, perkataan, maupun perbuatan. Gandhi menggunakannya untuk melawan kolonialisme Inggris dengan satyagraha (pembangkangan sipil non-kekerasan). Berbeda dengan Sokrates yang menerima hukuman mati pasif, Gandhi melawan secara aktif tetapi tanpa kekerasan. Keduanya sama-sama menolak retaliasi, tetapi metode mereka berbeda: satu pasif, satu aktif.

Kant mengadopsi ketegasan Sokratik ini dalam kewajiban kategorisnya, di mana kebenaran moral tidak boleh dikompromikan oleh situasi atau hasil akhir (konsekuensi). Kant juga melarang bohong untuk menyelamatkan nyawa (dalam

esainya yang kontroversial). Ini adalah *absolutisme* yang sama. Namun, Kant mendasarkannya pada universalisabilitas maksim, bukan pada kesehatan jiwa.

Prinsip non-retaliasi Sokrates, Yesus, dan Gandhi memiliki kelemahan yang sama: apakah ia dapat diterapkan dalam situasi di mana orang lain menggunakan kekerasan untuk membunuh orang yang tidak bersalah? Apakah membiarkan penjahat membunuh anak-anak adalah tindakan moral? Seorang polisi yang menggunakan kekerasan untuk menghentikan penembak massal — apakah ia “membalas kejahatan dengan kejahatan”? Kebanyakan orang akan mengatakan ia melakukan kewajiban melindungi, bukan balas dendam. Sokrates mungkin membedakan antara tindakan negara (hukuman) dan tindakan pribadi. Tetapi tidak selalu.

6. “LEBIH BAIK MENDERITA KETIDAKADILAN DARIPADA MELAKUKANNYA” (ADIKOUSMON PATHEIN MALLON E POIEIN)

SOKRATES menetapkan sebuah aksioma moral yang sangat berat: “Lebih baik menderita ketidakadilan daripada melakukannya.” Ini adalah inti dari etika Sokratik dan kemudian Stoik. Analisis kerugiannya sebagai berikut: Jika seseorang menzalimi saya, yang dirugikan adalah tubuh saya atau reputasi saya atau harta saya. Ini adalah kerugian eksternal, yang oleh kaum Stoa disebut *adiaphora* (hal-hal yang indifferent). Mereka tidak mempengaruhi kebahagiaan sejati (*eudaimonia*) karena kebahagiaan sejati terletak pada kebajikan — sesuatu yang tidak dapat dirampas dari luar. Namun, jika saya menzalimi orang lain sebagai balasan, yang dirugikan adalah “saya yang sesungguhnya” — yaitu, jiwa saya. Saya menjadi orang yang tidak adil, dan itu adalah kejahatan sejati.

Analogi kesehatan: Lebih baik menderita penyakit fisik (misalnya, demam) daripada menyebabkan penyakit mental pada diri sendiri (misalnya, menjadi psikopat). Penyakit fisik dapat disembuhkan; menjadi psikopat adalah kehancuran diri. Demikian pula, lebih baik menjadi korban ketidakadilan daripada menjadi pelaku.

Apakah benar bahwa menjadi korban tidak mempengaruhi kebahagiaan sejati? Psikologi modern menunjukkan bahwa korban kejahatan sering mengalami trauma berat (PTSD), depresi, kecemasan, dan kerusakan pada kapasitas untuk percaya pada orang lain. Apakah ini tidak mempengaruhi *eudaimonia*? Sokrates akan menjawab bahwa penderitaan psikologis itu disebabkan oleh penilaian yang salah tentang apa yang berharga. Jika saya tidak menganggap harta, reputasi, atau bahkan tubuh sebagai esensial, maka kehilangan mereka tidak menyakiti. Ini adalah terapi kognitif yang sangat kuat (mendahului CBT modern). Tetapi tidak semua orang dapat mencapai tingkat detasemen seperti itu. Bagi kebanyakan orang, menjadi korban peniksaan atau pemerkosaan akan meninggalkan luka permanen pada jiwa — dan menyalahkan korban karena “penilaiannya yang salah” adalah tidak adil.

7. ANTARA KEADILAN RESTORATIF, HUKUMAN MATI, DAN ETIKA PERANG

DI ABAD ke-21, prinsip “tidak membalas kejahatan” masih diperdebatkan dalam berbagai konteks.

Dalam keadilan restoratif (*restorative justice*), pendekatan ini menekankan pemulihan hubungan antara pelaku dan korban, bukan pembalasan. Pelaku diajak untuk bertanggung jawab, memperbaiki kerusakan, dan reintegrasi. Ini berbeda dari sistem peradilan retributif yang fokus pada hukuman setimpal. Sokrates mungkin menyetujui aspek non-retaliatif dari keadilan restoratif, tetapi ia tidak mengembangkan teori tentang bagaimana menangani pelaku tanpa menghukum.

Tentang hukuman mati, Sokrates menerima hukuman mati, tetapi apakah itu berarti ia mendukung hukuman mati sebagai institusi? Tidak jelas. Ia menerima karena ia telah dihukum, bukan karena ia setuju dengan kebijakan hukuman mati. Dalam *Crito*, ia berargumen bahwa melarikan diri akan melanggar hukum, bukan bahwa hukuman mati itu benar. Jadi, prinsipnya tidak secara otomatis mendukung atau menolak hukuman mati.

Terkait etika perang, Apakah perang membela diri (perang melawan Nazi, misalnya) adalah bentuk “membalas kejahatan”? Banyak filsuf moral (dari Agustinus hingga just war theory) membenarkan perang defensif jika memenuhi kondisi tertentu (proporsionalitas, diskriminasi kombatan vs non-kombatan, dll.). Sokrates mungkin akan membedakan antara *perang yang dilakukan oleh negara* (yang tidak sama dengan pembalasan pribadi) dan *tindakan individu*. Tetapi ia tidak memberikan aturan yang jelas.

Martin Luther King Jr., Gandhi, dan aktivis hak sipil lainnya menggunakan prinsip non-kekerasan sebagai strategi politik. Mereka menolak membalas kekerasan dengan kekerasan, tetapi mereka secara aktif melawan ketidakadilan melalui pembangkangan sipil, boikot, dan demonstrasi. Ini berbeda dengan Sokrates yang hanya pasif menerima hukuman. Namun, semangatnya sama: tidak membalas kejahatan dengan kejahatan baru; memutus rantai kekerasan.

Dalam hubungan internasional, prinsip non-retaliasi dapat dianggap naif. Jika suatu negara menyerang negara lain, tidak membalas berarti mengundang agresi lebih lanjut. *Deterrence* (pencegahan melalui ancaman pembalasan) adalah dasar dari stabilitas nuklir. Sokrates akan menjawab bahwa ini adalah siklus kekerasan yang harus diputus, tetapi ia tidak memberikan solusi untuk mencegah penjahat yang tidak memiliki moral.

KHATIMAH

Maksim “Tak boleh berbuat salah atau membalas kesalahan” adalah sebuah *proklamasi tentang kedaulatan jiwa atas nasib*. Sokrates mengajarkan bahwa martabat manusia terletak pada *konsistensi kepatuhannya terhadap rasio dan keadilan*, bahkan di bawah tekanan maut. Dengan menolak retaliasi, Sokrates memutus rantai kekerasan moral dan menetapkan standar bagi integritas karakter yang tak tergoyahkan. Bagi Sokrates, kejahatan yang dilakukan orang lain kepada

kita adalah kemalangan mereka (karena mereka merusak jiwa mereka sendiri), namun kejahatan yang kita lakukan sebagai balasan adalah kehancuran kita sendiri. Dengan demikian, pengenalan diri (*gnōthi seauton*) membawa pada kesimpulan bahwa menjaga kebersihan jiwa dari ketidakadilan jauh lebih penting daripada sekadar mempertahankan nyawa.

Namun, seperti yang telah kita lihat, prinsip ini tidak bebas dari masalah dan kritik. Ia mengandaikan metafisika jiwa dan teori nilai yang tidak semua orang terima. Ia terlalu absolut dan kaku, tidak memberikan ruang bagi pengecualian (seperti berbohong untuk menyelamatkan nyawa). Ia dapat disalahgunakan untuk membenarkan ketaatan pasif terhadap rezim totaliter. Ia mengabaikan bahwa dalam situasi tertentu, tidak membalas dapat berarti membiarkan kejahatan lebih besar terjadi (misalnya, tidak menghentikan penembak massal). Ia juga mengabaikan dimensi sosial keadilan: korban ketidakadilan berhak mendapatkan pengakuan, pemulihan, dan perlindungan, tidak hanya diminta untuk “memaafkan” tanpa perubahan struktural.

Maka, kita perlu membaca Sokrates secara kritis. Kita dapat mempertahankan intuisinya bahwa membalas dendam pribadi adalah racun bagi jiwa, bahwa membenci pelaku tidak membawa pemulihan, dan bahwa siklus kekerasan harus diputus. Namun, kita perlu melengkapi prinsip ini dengan kerangka keadilan restoratif yang tidak hanya pasif, tetapi aktif membangun perdamaian, melindungi yang lemah, dan menciptakan kondisi yang mencegah kejahatan di masa depan. Kita juga perlu mengakui bahwa kadang-kadang, tindakan pembelaan yang tegas (termasuk penggunaan kekuatan yang proporsional) diperlukan untuk melindungi orang yang tidak bersalah — dan itu bukanlah “membalas kejahatan” dalam arti yang sama dengan balas dendam. Sokrates memberi kita *ideal moral* yang tinggi; realitas menuntut kebijaksanaan praktis yang lebih bernuansa.



ἡ ἀρετὴ γνῶσις

(aretē gnōsis: Kebajikan adalah pengetahuan)

— Socrates

PENDAHULUAN

ADAGIUM Sokrates, “ἡ ἀρετὴ γνῶσις” (*hē aretē gnōsis*), yang secara literal berarti “Kebajikan adalah Pengetahuan,” merupakan doktrin fundamental dalam korpus Platonis, khususnya dalam dialog *Protagoras* (361b), *Meno*, dan *Laches*. Tesis ini bukan sekadar pernyataan tentang pentingnya pendidikan moral atau nasihat populer bahwa “orang baik harus berpengetahuan.” Ia adalah sebuah proposisi intelektualisme etis yang radikal: Sokrates berargumen bahwa seluruh struktur kebajikan manusia — keberanian, keadilan, kesalehan, moderasi, dan seterusnya — pada dasarnya bersifat kognitif. Dengan menyamakan *aretē* (kebajikan/keunggulan) dengan *gnōsis* atau *epistēmē* (pengetahuan mendalam tentang esensi kebaikan), Sokrates mentransformasi etika dari sekadar disposisi emosional atau kebiasaan sosial (seperti yang akan ditekankan Aristoteles nanti) menjadi sebuah disiplin rasional yang presisi, setara dengan sains.

Dalam *Protagoras*, Sokrates menghadapi Protagoras, sofis terkenal yang mengajarkan kebajikan sebagai keterampilan praktis untuk sukses dalam politik. Sokrates meragukan apakah kebajikan dapat diajarkan. Namun, kemudian ia mengajukan tesis yang lebih radikal: jika kebajikan adalah pengetahuan, maka ia harus dapat diajarkan — tetapi kenyataannya, orang baik sering gagal menjadikan anak mereka baik. Ini adalah paradoks yang mengarah pada *aporia*. Namun, inti tesisnya tetap: tidak ada yang secara sukarela berbuat jahat (ingat *Nemo volens fit improbus*). Kejahatan selalu disebabkan oleh ketidaktahuan (*amathia*) tentang apa yang benar-benar baik. Orang yang mencuri berpikir bahwa keuntungan materi lebih baik daripada keadilan; ia salah dalam perhitungan. Jika ia benar-benar *tahu* bahwa keadilan lebih menguntungkan (dalam arti kebahagiaan sejati), ia tidak akan mencuri.

Namun, tesis ini segera memicu kritik tajam, terutama dari Aristoteles. Apakah benar bahwa pengetahuan saja cukup untuk menjamin tindakan baik? Tidakkah kita sering mengalami *akrasia* — yaitu, tahu bahwa merokok berbahaya tetapi tetap merokok? Sokrates akan menjawab bahwa dalam kasus seperti itu, orang tersebut tidak *benar-benar* tahu; ia hanya memiliki *doxa* (opini), bukan *epistēmē*.

Pengetahuan sejati, bagi Sokrates, bersifat imperatif: ia langsung menggerakkan kehendak. Ini adalah posisi yang mulia tetapi sulit dipertahankan secara psikologis. Dalam esai ini, kita akan menelusuri dekonstruksi semantik *aretē* dan *gnōsis*, silogisme intelektualisme etis, paradoks Sokrates tentang tidak adanya kelemahan kehendak (*akrasia*), unifikasi kebajikan (kesatuan semua kebajikan dalam pengetahuan), masalah keterajaran kebajikan, kritik Aristotelian tentang *hexis* dan kebiasaan, serta relevansinya untuk psikologi moral modern dan pendidikan karakter.

1. ARETĒ SEBAGAI KEUNGGULAN FUNGSI, GNŌSIS SEBAGAI PENGETAHUAN ESENSIAL

UNTUK memahami kedalaman ilmiah dari maksim Sokratik, kita harus menelusuri semantik Yunani Kuno yang tidak memiliki padanan persis dalam bahasa modern. *Aretē* (Kebajikan/Keunggulan): Dalam pandangan Yunani — terutama dari Homeros hingga Plato — *aretē* merujuk pada “keunggulan fungsi” (*excellence of function*). Sesuatu memiliki *aretē* jika ia menjalankan fungsinya (*ergon*) dengan sempurna. Pisau yang tajam memiliki *aretē* pisau; kuda yang cepat memiliki *aretē* kuda. Bagi manusia, fungsi uniknya adalah penggunaan rasio (*logos*). Manusia berbeda dari hewan dan tumbuhan karena ia dapat berpikir, merencanakan, dan memberikan alasan atas tindakannya. Maka, kebajikan manusia adalah kondisi di mana rasionya berfungsi secara optimal — yaitu, ia mengetahui apa yang benar-benar baik dan bertindak berdasarkan pengetahuan itu. Inilah *aretē* sebagai keunggulan rasional.

Pengetahuan di sini bukan sekadar informasi faktual (“Ibukota Prancis adalah Paris”) atau keterampilan teknis (*technē*, seperti cara membuat sepatu). Ia adalah pemahaman mendalam tentang esensi “Yang Baik” (*To Agathon*) — yaitu, pengetahuan tentang apa yang secara fundamental berharga bagi kehidupan manusia. Ini adalah pengetahuan yang transformatif: ia mengubah cara seseorang melihat dunia, dan secara niscaya menggerakkan kehendak agen moral. Dalam *Meno*, Sokrates menunjukkan bahwa seorang budak yang tidak tahu geometri dapat menemukan teorema dengan bimbingan yang tepat — ini analog dengan penemuan kembali pengetahuan moral yang sudah ada dalam jiwa (teori anamnesis). Pengetahuan moral tidak diajarkan dari luar, tetapi dilahirkan dari dalam melalui dialektika.

Dengan menyamakan *aretē* dengan *gnōsis*, Sokrates melakukan intelektualisasi etika. Etika bukan masalah perasaan, intuisi, atau kebiasaan; ia adalah masalah kebenaran objektif yang dapat diketahui melalui rasio. Ini adalah fondasi bagi rasionalisme moral yang kemudian dikembangkan oleh Plato (dengan teori Idenya) dan Kant (dengan imperatif kategoris). Namun, kritik dari sisi empiris: apakah semua keputusan moral dapat direduksi menjadi pengetahuan faktual? Apakah tidak ada dimensi **emosi** dan **motivasi** yang tidak dapat direduksi ke kognisi? Psikologi moral kontemporer (Haidt, Greene) menunjukkan bahwa banyak keputusan moral didasarkan pada intuisi cepat (Sistem 1), bukan penalaran sadar (Sistem 2). Sokrates mungkin terlalu optimis tentang kekuatan rasio.

2. SILOGISME INTELEKTUALISME ETIS

ARGUMEN Sokrates mengenai kebajikan sebagai pengetahuan dapat disusun dalam struktur logika sebagai berikut (dirumuskan ulang secara lebih sistematis):

1. Premis antropologis: Semua manusia secara kodrati menginginkan *eudaimonia* (kebahagiaan sejati, kesejahteraan jiwa). Tidak ada yang menginginkan penderitaan untuk dirinya sendiri.
2. Premis instrumental: Kebajikan (*aretē*) adalah syarat yang niscaya untuk mencapai *eudaimonia*. Tanpa kebajikan, jiwa tidak harmonis, dan kebahagiaan sejati tidak mungkin.
3. Premis kognitif: Tindakan yang salah atau jahat selalu merugikan pelakunya sendiri (merusak jiwanya) dan menjauhkannya dari kebaikan sejati.
4. Kesimpulan: Jika seseorang benar-benar tahu apa yang baik (dalam arti *epistēmē* tentang hakikat kebahagiaan), ia pasti akan melakukannya. Pengetahuan sejati tidak dapat tidak diikuti oleh tindakan yang sesuai.
5. Konsekuensi: Jika seseorang melakukan yang jahat, itu pasti karena ia tidak tahu atau salah menilai mana yang benar-benar baik. Ia mungkin mengira keuntungan sesaat lebih baik daripada keadilan jangka panjang, tetapi itu adalah kesalahan kalkulasi — sebuah bentuk ketidaktahuan.

Kesimpulannya, kebajikan adalah perkara visi intelektual yang jernih. Melakukan kesalahan adalah bukti kegagalan kognitif, bukan kegagalan kehendak. Tidak ada orang yang *sengaja* memilih kejahatan demi kejahatan itu sendiri (seperti dalam konsep *malum gratuitum* Agustinus). Kejahatan selalu merupakan produk dari kebodohan.

Kritik terhadap silogisme: Premis (3) adalah yang paling kontroversial. Apakah tindakan jahat selalu merugikan pelakunya? Seorang diktator yang korup mungkin menikmati kekayaan dan kekuasaan tanpa merasa bersalah (ia mungkin psikopat). Apakah ia “merugikan dirinya sendiri”? Sokrates akan menjawab bahwa jiwanya kacau, ia tidak bahagia sejati, tetapi bukti empiris menunjukkan bahwa banyak orang jahat melaporkan kepuasan subjektif. Sokrates mengandalkan teori kebahagiaan objektif (*eudaimonia* sebagai kesehatan jiwa) yang tidak dapat diverifikasi secara intersubjektif. Juga, premis (4) mengasumsikan bahwa pengetahuan selalu menghasilkan tindakan — tetapi kita semua tahu contoh *akrasia* (kelemahan kehendak) yang tampak nyata. Sokrates menolak *akrasia* sebagai ilusi, tetapi ini adalah posisi yang sulit dipertahankan.

3. PARADOKS SOKRATIK

IMPLIKASI paling radikal dari *aretē gnōsis* adalah penolakan terhadap konsep *Akrasia* (kelemahan kehendak, *weakness of will*). *Akrasia* adalah fenomena di mana seseorang *tahu* apa yang benar (atau lebih baik) tetapi melakukan yang salah karena dikuasai oleh nafsu, emosi, atau godaan sesaat. Contoh klasik: tahu bahwa merokok menyebabkan kanker, tetapi tetap merokok; tahu bahwa selingkuh akan menghancurkan pernikahan, tetapi tetap berselingkuh. Sokrates, dalam *Protagoras* (352b–358d), berargumen bahwa gagasan semacam itu adalah *absurditas logis*.

Menurut Sokrates, apa yang tampak sebagai “dikalahkan oleh nafsu” sebenarnya adalah kesalahan kalkulasi nilai. Orang tersebut melakukan kesalahan karena pada saat itu ia menganggap kesenangan sesaat lebih “baik” daripada kebajikan jangka panjang. Ia salah dalam membandingkan intensitas, durasi, dan konsekuensi. Ini adalah masalah *amathia* (ketidaktahuan intelektual, kebodohan). Jika ia benar-benar tahu bahwa merokok akan menyebabkan kematian yang menyakitkan dan menghilangkan kesempatan kebahagiaan bersama keluarga, ia tidak akan merokok. Pengetahuan sejati, bagi Sokrates, memiliki kekuatan imperatif yang mengalahkan semua dorongan lainnya.

Pengetahuan sejati tidak mungkin “diseret” atau ditundukkan oleh emosi rendah, seperti budak yang ditarik oleh tuannya. Sebaliknya, pengetahuan adalah penguasa. Orang yang memiliki pengetahuan tentang yang baik akan menggunakannya sebagai kompas; ia tidak akan menyimpang. Ini adalah optimisme epistemik yang luar biasa — bahwa manusia pada dasarnya rasional, dan irasionalitas adalah bentuk ketidaktahuan.

Dalam *Ethika Nikomacheia* (Buku VII), Aristoteles secara eksplisit mengkritik Sokrates karena mengabaikan fenomena *akrasia*. Aristoteles mengakui bahwa *akrasia* itu nyata: orang dapat tahu yang benar tetapi tidak melakukannya karena nafsu lebih kuat. Ia membedakan antara *enkratēs* (orang yang tahu dan melakukan yang benar, tetapi dengan perjuangan melawan nafsu) dan *akratēs* (orang yang tahu tetapi tidak melakukan karena dikuasai nafsu). Menurut Aristoteles, Sokrates terlalu menyederhanakan jiwa manusia dengan hanya mempertimbangkan rasio, mengabaikan bagian irasional (hasrat, emosi) yang memiliki kekuatan sendiri. Pengetahuan saja tidak cukup; diperlukan juga karakter yang terlatih (*hexis*) dan pengendalian emosi. Inilah yang kemudian dikembangkan dalam psikologi moral: *dual-process theory* (Sistem 1 intuitif vs Sistem 2 reflektif). Sokrates mengklaim bahwa jika Sistem 2 (rasio) mengetahui kebenaran, ia akan mengalahkan Sistem 1 (nafsu). Namun, bukti menunjukkan bahwa Sistem 1 sering lebih kuat, terutama dalam situasi stres atau godaan langsung.

Eksperimen marshmallow (Walter Mischel) menunjukkan bahwa kemampuan menunda kepuasan (kontrol diri) bervariasi antar individu, dan ini tidak semata-mata masalah pengetahuan. Anak-anak yang tahu bahwa menunggu 15 menit akan mendapat dua marshmallow tetap gagal menunggu karena godaan hadir secara konkret. Sokrates mungkin akan mengatakan bahwa mereka *tidak benar-benar tahu* nilai menunggu — tetapi ini mengubah definisi “tahu” menjadi sesuatu yang hanya terjadi jika tindakan mengikuti. Ini adalah lingkaran: jika tindakan tidak mengikuti, maka orang itu dianggap tidak benar-benar tahu. Definisi ini membuat tesis Sokrates tidak dapat difalsifikasi (tidak dapat dibuktikan salah) — sebuah kelemahan metodologis.

4. UNIFIKASI KEBAJIKAN (*THE UNITY OF VIRTUES*)

Melalui maksim *aretē gnōsis*, Sokrates juga mengajukan tesis tentang kesatuan kebajikan. Jika kebajikan adalah pengetahuan, maka pada dasarnya semua jenis

kebajikan adalah satu hal yang sama — yaitu, pengetahuan tentang Yang Baik dan Yang Buruk. Tidak ada perbedaan esensial antara keberanian, keadilan, kesederhanaan, dan kesalehan; mereka hanyalah nama berbeda untuk aspek yang sama dari pengetahuan moral.

- ≡ Keberanian (*andreia*) adalah pengetahuan tentang apa yang patut ditakuti dan apa yang tidak. Orang yang tahu bahwa kematian bukanlah kejahatan sejati (karena yang jahat hanya kerusakan jiwa) tidak akan takut mati; ia berani. Sebaliknya, orang yang takut pada hal-hal yang tidak berbahaya (misalnya, penilaian publik) adalah pengecut — dan itu adalah ketidaktahuan.
- ≡ Keadilan (*dikaiosynē*) adalah pengetahuan tentang bagaimana memberikan hak kepada setiap orang secara proporsional. Orang yang tahu apa yang benar-benar baik bagi setiap individu (yaitu, kesehatan jiwa) akan bertindak adil.
- ≡ Kesederhanaan (*sōphrosynē*) adalah pengetahuan tentang batas-batas keinginan. Orang yang tahu bahwa kesenangan berlebihan merusak jiwa akan membatasi diri.
- ≡ Kesalehan (*hosiotēs*) adalah pengetahuan tentang bagaimana berhubungan dengan yang ilahi — yaitu, mengetahui bahwa menjaga jiwa adalah ibadah sejati.

Dengan demikian, seseorang tidak bisa memiliki satu kebajikan tanpa memiliki semuanya, karena semuanya berakar pada satu kapasitas intelektual: pengetahuan tentang Yang Baik dan Yang Buruk. Ini adalah tesis yang kuat dan kontroversial. Apakah mungkin seseorang itu adil tetapi tidak berani? Sokrates akan mengatakan tidak: orang yang adil tahu bahwa menderita ketidakadilan lebih baik daripada melakukannya; ia akan berani menghadapi konsekuensi. Sebaliknya, orang yang pengecut (tidak berani) pasti tidak adil karena ia akan mengorbankan prinsip demi keselamatan.

Kritik terhadap unifikasi: Banyak contoh dalam kehidupan nyata menunjukkan bahwa orang bisa berbudi luhur dalam satu aspek tetapi lemah dalam aspek lain. Seorang pengusaha mungkin sangat adil dalam transaksi bisnis (tidak menipu) tetapi sangat pengecut dalam membela teman yang difitnah. Apakah itu mungkin? Sokrates akan mengatakan bahwa ia tidak benar-benar adil; ia hanya tampak adil karena tidak ada godaan. Ketika tekanan datang, ketidakadilannya terungkap. Ini adalah posisi yang *elitis* dan *perfeksionis*: hanya orang yang telah mencapai pengetahuan sempurna yang benar-benar baik. Kebanyakan manusia hanya memiliki *doxa* (opini) yang rapuh. Ini mungkin benar secara teoretis, tetapi tidak membantu dalam etika praktis.

5. MASALAH KETERAJARAN KEBAJIKAN (*THE TEACHABILITY OF VIRTUE*)

DALAM dialog *Protagoras* dan *Meno*, persoalan apakah kebajikan dapat diajarkan menjadi sangat krusial. Jika kebajikan adalah pengetahuan (*epistēmē*), maka secara logis ia harus dapat diajarkan (karena pengetahuan dapat ditransfer melalui pengajaran). Namun, Sokrates mengamati bahwa:

— Guru-guru kebajikan (kaum Sofis seperti Protagoras sendiri) seringkali gagal menghasilkan murid-murid yang benar-benar baik.

— Anak-anak dari orang-orang bajik (misalnya, Pericles, ayah dari dua pemuda yang tidak kompeten secara moral) seringkali menjadi jahat, meskipun mereka telah menerima pendidikan terbaik.

Ini adalah paradoks yang mengarah pada *aporia* (jalan buntu). Sokrates tidak memberikan jawaban final. Namun, ia menyarankan bahwa “mengajarkan” kebajikan bukan berarti mentransfer informasi seperti mengajarkan geografi. Ia adalah proses *dialektika* atau *maieutika* (seni kebidanan jiwa) untuk membantu subjek “mengingat” (*anamnēsis*) kebenaran yang sudah ada dalam rasionya. Dalam *Meno*, Sokrates menunjukkan bahwa seorang budak yang tidak tahu geometri dapat menemukan teorema dengan bimbingan pertanyaan yang tepat. Demikian pula, pengetahuan moral tidak bisa diberikan dari luar; ia harus dilahirkan dari dalam melalui *pemeriksaan diri* (*examinations*) yang intensif. Inilah yang dimaksud dengan “hidup yang tidak teruji tidak layak dijalani.”

Teori anamnesis (bahwa jiwa sudah mengetahui kebenaran sebelum lahir) adalah asumsi metafisik yang tidak dapat dibuktikan. Bagi non-Platonis, ini tampak sebagai penjelasan ad hoc untuk menghindari kesimpulan bahwa kebajikan tidak dapat diajarkan. Juga, dalam praktik, pendidikan moral modern menunjukkan bahwa pembiasaan, panutan, dan penguatan positif sangat efektif — ini lebih dekat ke Aristoteles daripada Sokrates.

6. KRITIK ARISTOTELIAN

KRITIK paling sistematis terhadap intelektualisme Sokratik datang dari Aristoteles dalam *Ethika Nikomacheia*. Aristoteles tidak menolak pentingnya pengetahuan, tetapi ia berargumen bahwa *Sokrates terlalu menyederhanakan jiwa manusia* menjadi sekadar rasio, mengabaikan bagian irasional yang memiliki kekuatan sendiri.

Aristoteles membedakan antara pengetahuan teoretis (*sophia*), yang berkaitan dengan hal-hal yang tidak berubah (metafisika, matematika), dan kebijaksanaan praktis (*phronēsis*), yang berkaitan dengan tindakan konkret dalam situasi tertentu. *Phronēsis* tidak dapat direduksi menjadi pengetahuan universal; ia memerlukan pengalaman, pertimbangan konteks, dan kemampuan untuk melihat apa yang relevan. Seseorang bisa tahu secara abstrak bahwa “kejujuran itu baik,” tetapi dalam situasi konkret (misalnya, apakah harus memberitahu pasien yang sakit parah tentang diagnosisnya?), ia memerlukan *phronēsis* — dan ini tidak bisa diajarkan seperti rumus.

Aristoteles menekankan bahwa menjadi bajik bukan hanya soal mengetahui apa yang benar, melainkan juga soal melatih karakter melalui pembiasaan (*ethismos*). Kita menjadi adil dengan melakukan tindakan-tindakan adil secara berulang, bukan hanya dengan mempelajari definisi keadilan. Seperti seorang pemain harpa menjadi mahir dengan berlatih, bukan dengan membaca buku teori musik. Karakter adalah disposisi yang mapan (*hexis*) yang tidak dapat diubah hanya dengan pengetahuan baru dalam semalam.

Sokrates dikritik bahwa dia keliru mengabaikan kekuatan kebiasaan dan emosi. Seorang pecandu alkohol mungkin tahu bahwa minum merusak kesehatannya, tetapi kebiasaan dan ketergantungan fisik membuatnya sulit berhenti. Ini bukan hanya masalah “tidak tahu”; ia memerlukan terapi, dukungan sosial, dan kadang intervensi medis. Pengetahuan adalah bagian dari solusi, tetapi bukan seluruh solusi.

Dalam psikologi moral kontemporer, teori dual-process (Kahneman) menunjukkan bahwa banyak keputusan moral dibuat secara intuitif (Sistem 1) berdasarkan emosi dan heuristik, bukan penalaran sadar (Sistem 2). Pendidikan moral yang efektif harus melatih intuisi moral melalui paparan contoh, diskusi, dan refleksi, bukan hanya mengajarkan aturan abstrak. Sokrates terlalu mengandalkan Sistem 2.

7. ANTARA TERAPI KOGNITIF, PENDIDIKAN KARAKTER, DAN PSIKOLOGI MORAL

MESKIPUN dikritik, tesis “kebajikan adalah pengetahuan” memiliki resonansi kuat dalam psikologi dan pendidikan modern.

— Terapi kognitif-perilaku (CBT)

Prinsip dasar CBT adalah bahwa gangguan emosi dan perilaku disebabkan oleh keyakinan irasional (kesalahan kognitif). Dengan mengidentifikasi dan mengoreksi keyakinan yang salah (misalnya, “Saya harus sempurna, jika tidak saya tidak berharga”), pasien dapat mengubah perasaan dan tindakan mereka. Ini adalah versi modern dari intelektualisme Sokratik: pengetahuan yang benar (tentang diri dan dunia) membawa perubahan perilaku. Albert Ellis, pendiri *Rational Emotive Behavior Therapy* (REBT), secara eksplisit mengakui pengaruh Sokrates dan Epictetus.

— Pendidikan karakter

Program pendidikan karakter kontemporer (seperti *Character Counts!* atau *Positive Action*) menggabungkan pengajaran pengetahuan moral (misalnya, apa itu kejujuran, mengapa penting) dengan *pembiasaan* dan *panutan*. Mereka tidak hanya mengandalkan kognisi, tetapi juga praktik. Ini adalah sintesis antara Sokrates (pengetahuan) dan Aristoteles (kebiasaan).

— Psikologi moral dan bias kognitif

Penelitian tentang *confirmation bias*, *self-serving bias*, dan *cognitive dissonance* menunjukkan bahwa manusia sangat pandai merasionalisasi tindakan yang salah, bukan karena mereka “tidak tahu” tetapi karena mereka memotong informasi yang tidak sesuai dengan keinginan mereka. Sokrates akan mengatakan bahwa ini adalah bentuk *amathia* — ketidaktahuan yang disengaja. Terapi kognitif berusaha mengatasi ini dengan melatih kesadaran akan bias.

— Kritik dari psikologi sosial

Eksperimen Milgram, Stanford Prison Experiment, dan Asch menunjukkan bahwa situasi (tekanan otoritas, peran, konformitas kelompok) sering mengalahkan

pengetahuan moral individu. Banyak subjek dalam eksperimen Milgram terus memberikan kejutan listrik yang menyakitkan meskipun mereka tahu itu salah, karena otoritas eksperimenter memerintahkan. Ini menunjukkan bahwa pengetahuan saja tidak cukup; diperlukan juga keberanian moral dan dukungan sosial untuk melawan tekanan situasional. Sokrates mungkin menjawab bahwa mereka tidak *benar-benar* tahu bahwa menyakiti orang lain itu salah — tetapi ini kembali ke definisi yang tidak dapat difalsifikasi.

KHATIMAH

VIRTUE is knowledge adalah sebuah seruan untuk kedaulatan akal budi dalam kehidupan moral. Sokrates mengajarkan bahwa penderitaan moral manusia berakar pada kebutaan intelektual — pada keyakinan palsu tentang apa yang baik dan buruk. Dengan menyamakan kebajikan dengan pengetahuan, Sokrates menetapkan bahwa tugas utama manusia adalah melakukan penyelidikan tanpa henti terhadap nilai-nilai yang ia anut. Hidup yang tidak teruji tidak layak dijalani karena ia adalah hidup dalam ketidaktahuan, dan dalam ketidaktahuan, manusia mustahil mencapai kebahagiaan sejati. Bagi Sokrates, pencerahan intelektual adalah kunci menuju integritas moral; untuk bertindak baik, seseorang pertamanya harus berpikir dengan benar.

Namun, seperti yang telah kita lihat, tesis ini memiliki kelemahan serius. Ia mengabaikan kekuatan nafsu, kebiasaan, emosi, dan tekanan situasional yang dapat mengalahkan pengetahuan. Ia mengasumsikan bahwa semua manusia pada dasarnya rasional dan bahwa irasionalitas hanyalah ketidaktahuan — sebuah pandangan yang terlalu optimis dan tidak didukung oleh psikologi empiris. Ia tidak dapat menjelaskan *akrasia* secara memuaskan tanpa jatuh ke dalam lingkaran definisi. Ia juga mengabaikan dimensi sosial dari moralitas: kita belajar nilai dari komunitas, dan komunitas yang rusak dapat mengajarkan “pengetahuan” yang salah.

Maka, kita perlu melengkapi Sokrates dengan Aristoteles (kebiasaan, *phronēsis*), dengan psikologi kognitif (bias, heuristik), dan dengan etika sosial (tekanan situasional, struktur kekuasaan). Namun, inti kebijaksanaan Sokratik tetap berharga: *setiap tindakan moral yang baik harus didasarkan pada pemahaman yang benar*. Tanpa pemahaman, kebaikan hanya kebetulan atau kepatuhan buta. Dan dalam dunia yang penuh dengan *post-truth* dan disinformasi, kebutuhan akan pengetahuan moral yang kokoh lebih mendesak dari sebelumnya. Sokrates memberi kita kebutuhan; Aristoteles dan lainnya memberi kita cara untuk memenuhinya.

ὁ μὲν ἐκὼν οὐδεὶς ἁμαρτάνει

(Tak seorang pun berbuat salah dengan sukarela)

— Plato, *Gorgias* 488a

PENDAHULUAN

MAKSIM “ὁ μὲν ἐκὼν οὐδεὶς ἁμαρτάνει” (*ho men hekōn oudeis hamartanei*), yang secara harfiah diterjemahkan sebagai “Tak seorang pun berbuat salah secara sukarela/sengaja,” merupakan batu penjuru dari sistem etika Sokrates yang dikodifikasi oleh Plato dalam berbagai dialognya, termasuk *Gorgias* (509e), *Protagoras* (345d), dan *Meno*. Doktrin ini — yang dikenal sebagai *Intelektualisme Etis* — mengajukan sebuah proposisi yang menantang intuisi moral konvensional bahwa kejahatan atau kesalahan moral (*hamartia*) adalah hasil dari kehendak yang jahat (pilihan sadar untuk melakukan keburukan). Sebaliknya, Sokrates berargumen bahwa kejahatan adalah konsekuensi dari kegagalan intelektual: ketidaktahuan tentang apa yang benar-benar baik dan buruk. Secara filosofis, tesis ini mendekonstruksi konsep “kehendak bebas untuk berbuat jahat” dan menggantinya dengan model tindakan manusia yang bersifat *kognitif-deterministik*: jika seseorang benar-benar *tahu* bahwa tindakan X merugikan dirinya (dalam arti kebahagiaan sejati, *eudaimonia*), ia tidak akan pernah memilih X secara sukarela.

Dalam *Gorgias*, dialog tentang retorika, kekuasaan, dan keadilan, Sokrates berhadapan dengan Polos dan Kalikles, yang mempertahankan pandangan bahwa lebih baik berbuat tidak adil (jika bisa lolos) daripada menderita ketidakadilan. Sokrates membaliknya: *lebih baik menderita ketidakadilan daripada melakukannya*, karena melakukan ketidakadilan merusak jiwa pelaku, dan itu adalah kejahatan sejati. Maka, “tak seorang pun berbuat salah dengan sukarela” berarti bahwa jika seseorang *benar-benar mengerti* bahwa ketidakadilan merusak jiwanya, ia tidak akan pernah memilihnya. Setiap pelaku ketidakadilan, pada dasarnya, keliru tentang apa yang baik baginya. Ia mengira keuntungan materi atau kekuasaan lebih baik daripada integritas jiwa, tetapi itu adalah kesalahan kalkulasi — sebuah bentuk ketidaktahuan.

Pernyataan ini memiliki implikasi radikal untuk hukum pidana (hukuman harus bersifat rehabilitatif, bukan retributif), untuk pendidikan moral (tugas utama adalah mengajarkan kebenaran tentang apa yang baik), dan untuk teologi (apakah Tuhan dapat membiarkan kejahatan jika manusia tidak bebas memilih kejahatan?).

Namun, ia juga menghadapi kritik keras: apakah benar bahwa kejahatan selalu hasil ketidaktahuan? Bagaimana dengan kejahatan yang dilakukan dengan kesadaran penuh dan kenikmatan jahat (misalnya, sadis yang menikmati penderitaan korban)? Dan apakah ia tidak menghilangkan tanggung jawab moral individu, karena jika kejahatan hanya ketidaktahuan, maka kita seharusnya tidak marah, tetapi mendidik — sesuatu yang bertentangan dengan naluri keadilan kita? Dalam esai ini, kita akan menelusuri dasar teleologis dari kehendak terhadap Yang Baik, kesalahan moral sebagai kegagalan kognitif, penolakan terhadap *akrasia* (kelemahan kehendak), implikasi yuridis (hukuman sebagai pengobatan), kritik Aristotelian tentang kebiasaan dan karakter, serta relevansinya untuk psikologi moral, pendidikan, dan sistem peradilan modern.

1. KEHENDAK TERHADAP “YANG BAIK” (TO AGATHON) DAN EUDAIMONIA

ARGUMEN Plato/Sokrates berakar pada premis teleologis tentang psikologi manusia: setiap kehendak secara alami tertarik pada apa yang dipersepsikan sebagai baik (*To Agathon*). Manusia tidak bisa menginginkan keburukan *sebagai keburukan*; mereka menginginkannya karena mereka salah mengira bahwa keburukan itu akan membawa kebaikan (misalnya, kekuasaan, kesenangan, keamanan) atau menghindarkan mereka dari kejahatan yang lebih besar.

Plato berargumen bahwa kehendak (*boulesis*) setiap manusia secara niscaya terarah pada apa yang dianggapnya menguntungkan bagi dirinya. Tidak ada manusia yang secara sadar menghendaki sesuatu yang ia ketahui akan mencelakakan dirinya atau membuatnya menderita dalam jangka panjang. Ini adalah prinsip realisme psikologis: kita semua ingin bahagia; kita mungkin keliru tentang *cara* mencapai kebahagiaan, tetapi tujuannya selalu kebahagiaan.

Karena tindakan salah secara ontologis merusak jiwa pelakunya (menciptakan ketidakharmonisan internal) dan menjauhkannya dari kebahagiaan sejati (*eudaimonia*), maka tidak logis bagi agen rasional untuk memilih kesalahan secara sengaja jika ia benar-benar memahami konsekuensi destruktifnya. Sama seperti tidak ada orang waras yang sengaja meminum racun karena ingin mati (kecuali bunuh diri, yang juga didasarkan pada penilaian bahwa hidup lebih buruk daripada mati — sebuah penilaian yang bisa salah), demikian pula tidak ada orang yang sengaja memilih ketidakadilan jika ia tahu bahwa ketidakadilan adalah racun bagi jiwa.

Kritik terhadap teleologi ini: Apakah semua kejahatan dapat dijelaskan sebagai “kesalahan perhitungan”? Seorang diktator yang sadis mungkin menyadari bahwa kekejamannya membuat orang lain menderita, dan ia *menikmati* penderitaan itu. Apakah ia salah dalam berpikir bahwa kebahagiaannya terletak pada kekuasaan dan kesenangan sadis? Mungkin ia benar: secara empiris, ia mungkin merasa bahagia. Plato akan menjawab bahwa kebahagiaan semu itu tidak sebanding dengan kerusakan jiwa yang ia alami — jiwanya kacau, dan pada suatu saat ia akan menyesal atau menderita. Tetapi ini adalah klaim metafisik yang tidak dapat

dibuktikan. Banyak penjahat perang meninggal dalam keyakinan bahwa mereka benar, tanpa penyesalan. Jadi, argumen Plato bergantung pada teori nilai objektif yang tidak dapat diakses secara empiris.

2. KESALAHAN MORAL SEBAGAI KEGAGALAN KOGNITIF

DALAM kerangka intelektualisme etis, “berbuat salah” (*hamartanein*) dipahami secara harfiah sebagai “salah sasaran” atau kesalahan dalam kalkulasi nilai. Pelaku kejahatan tidak sengaja memilih yang buruk; ia salah mengidentifikasi objek yang buruk sebagai sesuatu yang baik.

Tindakan jahat adalah produk dari ketidakhayatan. Namun, ini bukan sekadar absennya informasi faktual (misalnya, tidak tahu bahwa mencuri melanggar hukum). Ini adalah ketidakhayatan tentang nilai — ketidakmampuan untuk membedakan antara apa yang benar-benar baik (*agathon*) dan apa yang hanya tampak baik (*phainomenon agathon*). Seorang tiran melakukan ketidakadilan karena ia berpikir bahwa kekuasaan absolut akan membawanya pada kebahagiaan. Ia menginginkan hasil yang “baik” (kebahagiaan), tetapi ia menggunakan sarana yang salah karena kebutaan intelektual. Ia seperti seorang pasien yang, karena gejala penyakit, mengira bahwa memotong tangan sendiri akan menyembuhkan sakit kepala — ia salah dalam diagnosis dan pengobatan.

Kesalahan terjadi ketika subjek terkecoh oleh penampakan (*phantasia*) kesenangan sesaat yang menutupi keburukan jangka panjang dari tindakan tersebut. Dalam *Protagoras*, Sokrates menggunakan analogi timbangan: kita harus belajar menimbang kesenangan dan rasa sakit dengan benar, bukan hanya bereaksi terhadap sensasi langsung. Orang yang mencuri karena tergoda oleh uang tunai yang mudah gagal mempertimbangkan risiko penjara, kerusakan reputasi, dan kerusakan jiwanya. Ia memiliki opini palsu (*doxa*), bukan pengetahuan sejati (*epistēmē*). Secara epistemologis, ia berada dalam kondisi seperti orang yang melihat tongkat di air tampak patah — penampakan menyesatkan, dan ia tidak memiliki pengetahuan tentang optik untuk mengoreksinya.

Apakah semua kejahatan disebabkan oleh kesalahan persepsi yang dapat diperbaiki dengan pendidikan? Dalam kasus psikopat, mereka seringkali *tahu* bahwa perbuatan mereka dianggap salah oleh masyarakat, dan mereka *tahu* bahwa korban akan menderita, tetapi mereka *tidak peduli*. Mereka tidak mengalami empati. Apakah ini “ketidakhayatan”? Mungkin tentang nilai: mereka tidak menghargai kesejahteraan orang lain. Plato akan mengatakan bahwa mereka tidak *benar-benar* tahu bahwa kesejahteraan orang lain adalah baik bagi mereka (karena jiwa yang harmonis memerlukan hubungan yang baik dengan orang lain). Tetapi ini memerlukan asumsi metafisik tentang keterkaitan semua jiwa yang tidak dapat dibuktikan. Juga, penelitian tentang psikopati menunjukkan bahwa mereka memiliki kapasitas kognitif normal untuk menilai baik-buruk secara abstrak, tetapi memiliki defisit afektif. Maka, reduksi ke “ketidakhayatan” terlalu sederhana.

3. PENOLAKAN TERHADAP AKRASIA (KELEMAHAN KEHENDAK) DAN KEDAULATAN PENGETAHUAN

IMPLIKASI paling kontroversial dari maksim ini adalah penolakan Sokrates terhadap kemungkinan adanya *Akrasia* — kondisi di mana seseorang tahu apa yang benar tetapi tetap melakukan yang salah karena “dikalahkan oleh nafsu.” Dalam *Protagoras* (352b–358d), Sokrates menyerang pandangan populer bahwa pengetahuan dapat “diseret” seperti budak oleh kemarahan, kesenangan, atau rasa sakit.

Sokrates menegaskan bahwa pengetahuan memiliki sifat yang “berkuasa” (*hegemonikon*). Jika seseorang benar-benar memiliki pengetahuan yang kokoh tentang apa yang baik dan buruk, pengetahuan itu *tidak mungkin ditundukkan* oleh rasa takut, kemarahan, atau nafsu. Sama seperti seorang ahli matematika tidak akan tergoda untuk percaya bahwa $2+2=5$ karena tekanan emosi, demikian pula seorang ahli moral tidak akan tergoda untuk melakukan kejahatan karena godaan sesaat. Pengetahuan sejati memberikan *kepastian* yang menetralkan keraguan dan menopang tindakan.

Apa yang lazimnya disebut sebagai “kelemahan kehendak” sebenarnya hanyalah fluktuasi dalam penilaian. Seseorang tidak dikalahkan oleh nafsu; ia kehilangan pegangan atas pengetahuan yang benar dan menyerah pada kesalahan penilaian sesaat. Pada saat bertindak, ia *tidak lagi* tahu bahwa tindakan itu salah; ia telah mengubah penilaiannya, secara implisit, karena pengaruh kesenangan yang mendistorsi persepsinya. Jadi, tidak ada “tahu tetapi tidak melakukan”; yang ada adalah “tahu, lalu melupakan, lalu melakukan.” Ini adalah posisi yang konsisten, tetapi banyak yang menganggapnya sebagai penghindaran masalah — karena dalam pengalaman nyata, kita sering merasa tahu dengan jelas bahwa merokok berbahaya, tetapi tetap merokok, tanpa melupakan pengetahuan itu.

Aristoteles dalam *Ethika Nikomacheia* (Buku VII) dengan tegas menolak posisi Sokrates. Ia mengakui bahwa *akrasia* adalah fenomena nyata: orang dapat memiliki pengetahuan (dalam arti memiliki proposisi yang benar) tetapi tidak menggunakannya karena emosi mengganggu. Ia memberikan analogi: seorang yang mabuk atau tidur dapat mengetahui rumus matematika, tetapi tidak dapat menggunakannya secara efektif. Demikian pula, nafsu dapat “mengikat” rasio, sehingga pengetahuan menjadi tidak operatif. Inilah yang disebut *akrasia*. Sokrates, dengan menolak *akrasia*, membuat model moralitas terlalu intelektualistik dan tidak sesuai dengan pengalaman sehari-hari. Dalam psikologi modern, dual-process theory (Kahneman) mendukung Aristoteles: Sistem 1 (emosi, intuisi) sering mengalahkan Sistem 2 (rasionalitas), terutama dalam situasi stres atau godaan.

4. HUKUMAN SEBAGAI PENGOBATAN (IATRIKĒ) BUKAN BALAS DENDAM

JIKA tak seorang pun berbuat salah dengan sukarela, maka konsep tanggung jawab moral dan hukuman harus didefinisikan ulang secara radikal. Plato dalam *Gorgias* (di mana maksim ini muncul) mengembangkan pandangan bahwa hukuman harus

bersifat rehabilitatif, bukan retributif. Ini adalah pendahulu dari sistem peradilan modern yang berorientasi pada pemulihan.

Dalam *Gorgias*, Plato menyamakan keadilan dengan kedokteran. Orang yang berbuat salah dipandang sebagai subjek yang “sakit” jiwanya — jiwanya kacau, tidak harmonis, karena ketidaktahuan. Hukuman (*dikē*) bukan bertujuan untuk balas dendam (retribusi), melainkan untuk memperbaiki atau “menyembuhkan” jiwa pelaku dari penyakit ketidaktahuan. Seorang hakim, seperti dokter, harus memberikan terapi yang tepat untuk memulihkan kesehatan moral. Hukuman yang paling berat diperuntukkan bagi mereka yang tidak dapat disembuhkan (yaitu, mereka yang jiwanya sudah rusak total) — dan hukuman itu pun bukan untuk menyiksa, tetapi untuk mengisolasi mereka agar tidak merusak orang lain dan untuk menjadi contoh yang mendidik.

Karena akar masalahnya adalah kognitif (ketidaktahuan), maka solusinya adalah *paideia* (pendidikan) dan dialektika. Hanya dengan mencerahkan rasio pelakunya — dengan membantu mereka melihat bahwa kejahatan merusak diri mereka sendiri — kejahatan dapat dihentikan secara fundamental. Hukuman badan yang tidak disertai pendidikan hanya akan menekan perilaku tanpa mengubah jiwa. Plato karenanya mengadvokasi sistem peradilan yang edukatif, mirip dengan gagasan modern tentang *restorative justice* dan *rehabilitation*.

Apakah kejahatan berat (misalnya, pembunuhan berencana, kekerasan seksual) dapat “disembuhkan” hanya dengan pendidikan? Banyak kriminolog meragukan bahwa rehabilitasi total mungkin dilakukan untuk semua pelaku. Beberapa orang memiliki kecenderungan psikopat yang resisten terhadap terapi. Plato mungkin akan mengatakan bahwa mereka harus diisolasi atau dihukum mati (sebagai “obat” terakhir), tetapi ini tetap tidak mengubah fakta bahwa kejahatan berat mungkin memerlukan pendekatan campuran antara hukuman dan rehabilitasi. Juga, kritik retributivis (Kant) mengatakan bahwa hukuman diperlukan karena pelaku *layak* dihukum, bukan hanya karena ia memerlukan terapi. Jika kejahatan hanya penyakit, lalu di mana martabat pelaku sebagai agen moral? Plato akan menjawab bahwa ia tetap bertanggung jawab untuk “diobati,” tetapi banyak yang merasa bahwa ini merendahkan konsep tanggung jawab.

5. KRITIK ARISTOTELIAN

SEPERTI telah disinggung, kritik paling sistematis terhadap intelektualisme Sokratik datang dari Aristoteles dalam *Ethika Nikomacheia*. Aristoteles setuju bahwa tidak ada yang menginginkan keburukan demi keburukan itu sendiri; motif akhir selalu kebaikan. Namun, ia berargumen bahwa manusia bertanggung jawab atas kondisi ketidaktahuan mereka karena karakter terbentuk melalui kebiasaan (*hexis*) yang dapat dipilih secara sukarela dalam jangka panjang.

Meskipun saat ini seseorang mungkin berbuat salah karena tidak tahu, ia tetap bersalah karena di masa lalu ia secara sukarela membiarkan dirinya menjadi tipe orang yang tidak tahu melalui pengabaian disiplin diri. Seseorang yang sekarang

penggecut mungkin telah membiasakan diri untuk menghindari bahaya, sehingga ia tidak tahu bahwa keberanian lebih baik. Tetapi ia *dulu* bisa memilih untuk melatih keberanian. Dengan demikian, Aristoteles mempertahankan tanggung jawab moral tanpa harus mengakui bahwa pada saat tindakan, ia secara sadar memilih kejahatan. Ini adalah penyelesaian yang lebih halus: kejahatan adalah produk dari kebiasaan buruk yang pada awalnya dipilih secara sukarela.

Sokrates, dengan mengatakan “tak seorang pun berbuat salah dengan sukarela,” berisiko menghilangkan tanggung jawab dan mengubah hukuman menjadi terapi semata. Aristoteles mempertahankan bahwa pelaku masih dapat disalahkan karena ia telah mengabaikan pendidikan dan pembiasaan dirinya. Ini lebih sesuai dengan sistem hukum modern yang mempertimbangkan niat, kesengajaan, dan riwayat.

Dalam psikologi modern, teori tentang *pembentukan karakter* dan *kebiasaan* mendukung Aristoteles. Seseorang yang terbiasa berbohong kecil akhirnya menjadi pembohong besar; ia tidak tiba-tiba memilih kejahatan dengan sadar, tetapi ia bertanggung jawab atas proses pembentukan kebiasaannya. Ini adalah sintesis: kita memerlukan pengetahuan moral (Sokrates) dan praktik kebajikan (Aristoteles).

6. KRITIK AGUSTINIAN DAN NIETZSCHE

Dari perspektif teologis Kristen, Agustinus menolak intelektualisme Sokratik karena tidak dapat menjelaskan dosa asal dan kehendak yang jatuh. Dalam *Confessiones*, Agustinus menceritakan pencurian buah pir: ia dan teman-temannya mencuri buah yang tidak mereka butuhkan, dan mereka bahkan membuangnya ke babi — mereka menikmati kejahatan itu semata-mata karena ia dilarang (*malum gratuitum*). Ini adalah kehendak jahat yang tidak dapat direduksi ke ketidaktahuan. Mereka tahu itu salah; mereka tetap melakukannya karena kenikmatan melanggar aturan. Agustinus mengakui bahwa ada unsur kesalahan penilaian (mereka menganggap kesenangan melanggar lebih besar daripada konsekuensi), tetapi ia menekankan aspek pemberontakan yang tidak dapat dijelaskan oleh kognisi saja.

Nietzsche dalam *Zur Genealogie der Moral* akan mengejek intelektualisme Sokratik sebagai moralitas budak yang merendahkan kekuatan dan nafsu. Baginya, kejahatan bisa menjadi ekspresi dari kehendak untuk berkuasa yang kreatif, bukan sekadar kesalahan kognitif. Seorang penakluk yang kejam tidak salah perhitungan; ia tahu bahwa ia menyebabkan penderitaan, dan ia *menikmati* perasaan kekuasaan. Sokrates tidak dapat menjelaskan tipe manusia seperti ini kecuali dengan mengatakan bahwa mereka “tidak tahu” bahwa kekuasaan tidak membahagiakan — tetapi Nietzsche akan membalikkan: kebahagiaan bukanlah tujuan; yang mulia adalah kekuasaan itu sendiri.

Dengan mereduksi semua kejahatan ke ketidaktahuan, Sokrates mengabaikan dimensi moral emotions seperti kebencian, iri hati, dan kesombongan yang tidak dapat direduksi ke kesalahan kalkulasi. Ia juga mengabaikan kegembiraan dalam kejahatan yang nyata dalam pengalaman manusia. Maka, intelektualisme etis terlalu sempit.

7. PSIKOLOGI MORAL, SISTEM PERADILAN RESTORATIF, DAN PENDIDIKAN KARAKTER

MESKIPUN dikritik, maksim Plato/Sokrates ini memiliki implikasi penting untuk psikologi dan hukum modern.

— Psikologi moral dan terapi kognitif

Teori kognitif-behavioral (CBT) berangkat dari premis bahwa keyakinan irasional menyebabkan perilaku maladaptif. Dengan mengoreksi keyakinan (misalnya, “Saya harus selalu dihormati atau tidak berharga”), terapis membantu pasien mengubah tindakan. Ini adalah versi modern dari intelektualisme Sokratik: pengetahuan yang benar membawa perubahan perilaku. Namun, CBT juga mengakui bahwa kebiasaan dan emosi perlu dilatih, tidak hanya kognisi.

— Sistem peradilan restoratif

Penekanan Plato pada rehabilitasi daripada retribusi telah mempengaruhi sistem peradilan anak dan program *restorative justice* di banyak negara. Alih-alih memenjarakan pelaku tanpa rehabilitasi, sistem ini berusaha memperbaiki kerusakan, mendidik pelaku, dan mengintegrasikannya kembali ke masyarakat. Ini sangat Sokratik.

— Pendidikan karakter

Sekolah yang menerapkan program pendidikan karakter mengajarkan nilai-nilai moral (pengetahuan) sekaligus melatih kebiasaan (praktik). Ini adalah sintesis antara Sokrates dan Aristoteles. Mereka tidak hanya mengandalkan bahwa siswa akan otomatis berbuat baik jika tahu apa yang baik; mereka juga membangun lingkungan yang mendukung praktik berulang.

Eksperimen Milgram, Stanford Prison, dan Asch menunjukkan bahwa **situasi** sering mengalahkan pengetahuan moral individu. Orang dapat bertindak kejam meskipun secara pribadi tahu itu salah, karena tekanan otoritas atau peran. Ini menunjukkan bahwa pengetahuan saja tidak cukup; diperlukan struktur sosial yang mendukung keberanian moral. Sokrates terlalu fokus pada individu dan mengabaikan konteks.

KHATIMAH

NO ONE errs willingly adalah sebuah proklamasi radikal tentang integritas intelektual. Plato mengajarkan bahwa krisis moral kemanusiaan pada dasarnya adalah krisis epistemologis: kita berbuat jahat karena kita tidak tahu apa yang benar-benar baik bagi diri kita sendiri. Dengan menegaskan bahwa tidak ada yang berbuat salah secara sukarela, Plato menempatkan pendidikan filosofis sebagai satu-satunya jalan menuju keselamatan moral. Kejahatan adalah sebuah tragedi kognitif, sebuah kegagalan jiwa untuk melihat cahaya kebenaran. Maka, tugas utama manusia bukan sekadar melatih otot kehendak, melainkan mempertajam mata jiwa guna mengenali Yang Baik, karena bagi orang yang benar-benar melihat kebenaran, berbuat jahat adalah sebuah kemustahilan eksistensial.

Namun, seperti yang telah kita lihat, tesis ini menghadapi kritik yang sulit diabaikan: ia mengabaikan kekuatan emosi dan kebiasaan (Aristoteles),

kegembiraan dalam kejahatan (Agustinus, Nietzsche), peran situasi (psikologi sosial), dan tanggung jawab atas pembentukan karakter (voluntarisme). Ia juga terlalu mengandalkan metafisika jiwa yang tidak dapat diverifikasi. Dalam praktik, pendidikan moral harus menggabungkan kognisi (pengetahuan tentang nilai) dengan habituasi (praktik kebajikan) dan dukungan sosial (lingkungan yang etis). Sokrates memberi kita fondasi bahwa moralitas membutuhkan kebenaran; tetapi kita harus melengkapinya dengan wawasan tentang kompleksitas kehendak manusia.

Dalam dunia yang penuh dengan *post-truth*, disinformasi, dan moralitas yang bingung, peringatan Sokrates tetap relevan: kita harus terus mencari kebenaran tentang apa yang baik. Tanpa itu, kebajikan hanya kebetulan. Tetapi kita juga harus mengakui bahwa memiliki pengetahuan saja tidak cukup; kita perlu praktik, komunitas, dan keberanian untuk melawan godaan dan tekanan sosial. Maka, jawaban terbaik adalah *sintesis*: pengetahuan Sokratik + kebiasaan Aristotelian + dukungan sosial.



ἡ σωφροσύνη μεσότης ἐστὶ περὶ ἡδονάς

(Pengendalian diri adalah titik tengah mengenai kesenangan)

— Aristoteles, EN II 7

PENDAHULUAN

Pernyataan Aristoteles dalam *Ethika Nikomacheia* (EN II.7, 1107b4–8), “ἡ σωφροσύνη μεσότης ἐστὶ περὶ ἡδονάς” (*hē sōphrosynē mesotēs esti peri hēdonas*) — “Moderasi/Penguasaan diri (*sōphrosynē*) adalah titik tengah dalam hal kesenangan” — merupakan aplikasi spesifik dari doktrin umum tentang Jalan Tengah (*The Golden Mean/Mesotēs*) yang menjadi ciri khas etika kebajikan Aristotelian. Dalam taksonomi kebajikan moral, Aristoteles membedakan antara kebajikan intelektual (seperti *sophia* dan *phronēsis*) dan kebajikan etis (seperti keberanian, keadilan, kemurahan hati, dan moderasi). Kebajikan etis adalah disposisi karakter (*hexis*) yang terletak di antara dua ekstrem keburukan: kelebihan (*hyperbolē*) dan kekurangan (*elleipsis*). Khususnya mengenai moderasi (*sōphrosynē*), Aristoteles membedah bagaimana subjek rasional harus menavigasi tarikan impulsif dari kesenangan sensorik — terutama yang berkaitan dengan sentuhan dan rasa — guna mencapai keunggulan karakter yang stabil. Namun, berbeda dengan pandangan asketis (misalnya, beberapa aliran Sinis yang menolak kesenangan sama sekali) atau hedonis vulgar (yang memuja kesenangan tanpa batas), Aristoteles mengambil posisi integrasi: kesenangan itu baik jika dinikmati pada waktu yang tepat, dalam jumlah yang tepat, dengan cara yang tepat, dan oleh orang yang tepat. Moderasi bukanlah *penolakan* terhadap kesenangan, tetapi *pengaturan* yang rasional.

Dalam esai ini, kita akan menelusuri klarifikasi terminologis antara *sōphrosynē* (moderasi sempurna) dan *enkrateia* (pengendalian diri yang berjuang), ontologi kesenangan sebagai objek moderasi, struktur mesotes antara *akolasia* (intemperansi) dan *anaisthēsia* (mati rasa), peran *phronēsis* (kebijaksanaan praktis) dalam menentukan titik tengah yang relatif, dimensi etis-eksistensial (kebebasan dari perbudakan nafsu), serta signifikansi sosiopolitik moderasi dalam *polis*. Kita juga akan mengkritik doktrin ini: apakah “titik tengah” dapat ditentukan secara objektif? Apakah ia tidak terlalu bergantung pada kelas sosial (yang memiliki *otium* untuk berlatih moderasi)? Apakah ia mengabaikan situasi di mana “keberlebihan” justru diperlukan (misalnya, keberlebihan cinta, pengorbanan, atau kemarahan

terhadap ketidakadilan)? Dan bagaimana dengan kritik Nietzsche bahwa moderasi adalah moralitas budak yang menekan vitalitas? Kita akan menilai apakah *sōphrosynē* Aristotelian masih relevan untuk etika konsumsi modern, kecanduan digital, dan krisis ekologi.

1. KLARIFIKASI TERMINOLOGIS

DALAM analisis akademis yang ketat, penting untuk membedakan antara *sōphrosynē* dan *enkrateia*, yang sering kali keduanya diterjemahkan secara longgar sebagai “pengendalian diri” atau “moderasi.” Perbedaan ini penting untuk memahami tingkat kematangan moral.

- *Sōphrosynē* (Moderasi / Kesederhanaan / Kesehatan mental): Adalah kebajikan yang sempurna di mana hasrat seseorang telah selaras sepenuhnya dengan rasio (*logos*). Orang yang memiliki *sōphrosynē* tidak merasakan tarikan yang menyakitkan untuk berbuat berlebihan. Ia secara alami menginginkan apa yang benar — ia menginginkan makanan sehat, seks dalam batas yang wajar, dan istirahat yang cukup, bukan karena ia “memaksakan diri,” tetapi karena ia tidak menginginkan yang berlebihan. Hasratnya telah terdidik. Ini adalah keadaan integrasi di mana bagian irasional jiwa (yang menginginkan kesenangan) mendengarkan dan mengikuti bagian rasional tanpa konflik. Analogi: seorang pianis virtuoso tidak perlu “memaksa” jarinya menekan tuts yang benar; ia melakukannya secara alami karena telah terlatih.
- *Enkrateia* (Kontinensi / Pengendalian diri): Merujuk pada kondisi di mana seseorang masih memiliki hasrat berlebihan yang kuat, tetapi mampu menahannya melalui kekuatan kehendak. Orang *enkratēs* tahu bahwa makan kue kedua berbahaya, dan ia menginginkannya, tetapi ia berhasil menolak. Ada konflik internal antara nafsu dan rasio; rasio menang, tetapi dengan perjuangan. Ini adalah kondisi moral yang lebih rendah daripada *sōphrosynē*, tetapi lebih baik daripada *akrasia* (kelemahan kehendak, di mana nafsu menang). Aristoteles membahas *enkrateia* dalam Buku VII *Ethika Nikomacheia*, dan ia mengakui bahwa *enkrateia* bukanlah kebajikan dalam arti sempurna, tetapi suatu “keadaan campuran” yang layak dipuji.

Dalam EN II.7, ketika Aristoteles mengatakan bahwa moderasi (*sōphrosynē*) adalah titik tengah mengenai kesenangan, ia merujuk pada *sōphrosynē* sebagai kebajikan sejati, bukan *enkrateia*. Artinya, orang yang moderat tidak hanya menahan diri dari kesenangan berlebihan, tetapi ia tidak menginginkan kesenangan berlebihan sejak awal. Ini adalah cita-cita etika yang sangat tinggi, yang mungkin hanya dapat dicapai setelah pendidikan karakter yang panjang. Kebanyakan manusia mungkin hanya mencapai *enkrateia* — yang tetap merupakan pencapaian moral yang signifikan. Namun, kritik dapat diajukan: apakah *sōphrosynē* yang sempurna ini realistis? Bukankah hasrat alami manusia (misalnya, lapar, haus, seks) memiliki intensitas yang sulit dihilangkan? Aristoteles akan menjawab bahwa *sōphrosynē* tidak berarti menghilangkan hasrat, tetapi mengarahkannya ke objek

dan intensitas yang tepat. Orang yang sehat secara moral menginginkan makan, tetapi ia menginginkannya dalam jumlah yang tepat, pada waktu yang tepat, dan untuk alasan yang tepat (misalnya, kesehatan, bukan kerakusan). Apakah ini berarti ia tidak pernah menginginkan kue coklat berlebihan? Mungkin sesekali, tetapi itu adalah pengecualian, bukan kebiasaan. Ini masuk akal.

2. ONTOLOGI KESENANGAN (*HĒDONĒ*) SEBAGAI OBJEK MODERASI

ARISTOTELES tidak memandang kesenangan sebagai kejahatan (kontra beberapa aliran asketis seperti Sinis atau Stoa ekstrem). Dalam *Ethika Nikomacheia* Buku X, ia bahkan mengatakan bahwa kesenangan adalah pelengkap aktivitas (*parakolouthēma*) yang membuat aktivitas menjadi lebih sempurna. Namun, ia melakukan demarkasi terhadap jenis kesenangan yang menjadi wilayah *sōphrosynē*.

- Kesenangan psikis. Seperti ambisi, kecintaan pada ilmu pengetahuan, persahabatan, atau kehormatan. Kesenangan ini terkait dengan aktivitas jiwa rasional. Aristoteles mengatakan bahwa kesenangan ini jarang menimbulkan eksek moral yang kasar, karena mereka memerlukan penggunaan rasio. Seseorang bisa menjadi terlalu ambisius (ambisi berlebihan) atau terlalu mencintai ilmu (menjadi workaholic intelektual), tetapi ekstrem ini tidak disebut *akolasia*; mereka memiliki nama sendiri (misalnya, *philotimia*). Moderasi dalam hal ini tidak termasuk dalam definisi *sōphrosynē*.
- Kesenangan fisik / korporal. Khususnya kesenangan yang berkaitan dengan sentuhan (*haphē*) dan rasa (*geusis*) — seperti makan, minum, dan aktivitas seksual. Aristoteles menyebut kesenangan ini bersifat “kebinatangan” (*andrapodōdēs*) jika dilakukan tanpa panduan rasio, karena manusia memilikinya bersama dengan makhluk-makhluk non-rasional (hewan juga makan, minum, dan kawin). Moderasi (*sōphrosynē*) beroperasi pada ambang batas di mana manusia harus membedakan dirinya dari binatang melalui penggunaan logos.

Mengapa hanya kesenangan fisik yang menjadi fokus *sōphrosynē*? Karena dalam kesenangan inilah potensi eksek paling besar dan paling merusak. Seekor hewan dapat mati karena terlalu banyak makan (jika diberi kesempatan). Manusia, jika tidak menggunakan rasio, dapat jatuh ke dalam kerakusan, alkoholisme, atau pergaulan bebas yang merusak kesehatan, hubungan, dan masyarakat. Moderasi adalah kebajikan penjinak terhadap naluri-naluri dasar yang jika tidak dikendalikan akan membawa bencana. Ini adalah pandangan yang sangat *realistis* dan *praktis*.

Apakah hanya kesenangan fisik yang memerlukan moderasi? Dalam masyarakat modern, kesenangan psikis seperti scrolling media sosial tanpa henti, gaming addiction, atau keinginan akan validasi (like, followers) dapat menjadi adiktif dan merusak. Apakah ini termasuk dalam *sōphrosynē*? Aristoteles tidak membahasnya, tetapi kita dapat memperluas konsepnya: moderasi harus diterapkan pada semua kesenangan yang berpotensi mengganggu fungsi rasional dan kesejahteraan jangka panjang. Jadi, *sōphrosynē* kontemporer harus mencakup moderasi digital. Juga, apakah hewan tidak memiliki bentuk “moderasi” naluriyah? Beberapa hewan

berhenti makan ketika kenyang; manusia sering tidak. Maka, manusia membutuhkan rasio untuk meniru apa yang dilakukan hewan secara naluriah — ironis.

3. ANTARA AKOLASIA (INTEMPERANSI) DAN ANAISTHĒSIA (MATI RASA)

SEBAGAI sebuah “titik tengah,” moderasi (*sōphrosynē*) diapit oleh dua ekstremitas yang bersifat merusak (keburukan / *vice*):

1. Ekstrem kelebihan (*hyperbolē*) — *Akolasia* (Intemperansi, Keliaran, “Tidak Terkendali”).

Ini adalah kondisi di mana individu mengejar kesenangan secara membabi buta, melampaui batas kebutuhan alami dan rasio. Orang yang *akolastos* (intemperan) memilih kesenangan secara sadar sebagai prinsip hidupnya. Ia tidak hanya sekali-sekali berlebihan; ia memiliki disposisi permanen untuk mengejar kesenangan tanpa mempertimbangkan konsekuensi. Aristoteles mengatakan bahwa *akolasia* lebih sulit disembuhkan daripada *akrasia* (kelemahan kehendak), karena orang *akolastos* tidak menyesal; ia menyetujui perilakunya. Ia adalah pencinta kesenangan (*philēdonos*) yang tidak mengenal batas. Dalam masyarakat modern, kita bisa melihatnya pada pecandu narkoba, alkoholik kronis, atau orang dengan gangguan makan (*binge eating disorder*) yang tidak lagi memiliki kendali.

2. Ekstrem kekurangan (*elleipsis*) — *Anaisthēsia* (Insensibilitas, Mati Rasa, Kebal terhadap Kesenangan)

Ini adalah kondisi ekstrem yang jarang terjadi (menurut Aristoteles). Seseorang dengan *anaisthēsia* menolak semua bentuk kesenangan fisik — ia tidak menikmati makanan enak, tidak tertarik pada seks, dan tidak merasakan kenikmatan dari istirahat atau kehangatan. Aristoteles menyebut ini sebagai penyimpangan dari kodrat manusia, karena sebagai makhluk biologis, manusia secara niscaya membutuhkan kesenangan-kesenangan tertentu untuk kelangsungan hidup dan kesejahteraan. Orang yang tidak menikmati makanan akan kekurangan gizi; orang yang tidak menikmati seks mungkin tidak bereproduksi (meskipun ini bukan kewajiban moral). *Anaisthēsia* juga bisa disebabkan oleh penyakit fisik atau psikologis (misalnya, depresi anhedonik). Aristoteles tidak memuji asketisme ekstrem; ia mengatakan bahwa menjadi “sensitif terhadap kesenangan” adalah alamiah, dan yang perlu dikendalikan adalah kelebihan, bukan penghapusan total.

Moderasi (*sōphrosynē*) di tengah, ia menikmati kesenangan pada waktu yang tepat, dengan objek yang tepat, dalam jumlah yang tepat, dengan cara yang tepat, dan untuk tujuan yang tepat (*demi keindahan moral* — *to kalon*). Orang yang moderat dapat menikmati makanan lezat, tetapi tidak sampai mabuk; dapat menikmati seks, tetapi tidak sampai obsesif atau merusak komitmen; dapat menikmati istirahat, tetapi tidak sampai malas. Ia **mengatur** kesenangan, bukan diatur olehnya.

Di manakah letak “titik tengah” untuk kesenangan yang berbeda? Apakah ada satu titik tengah untuk semua orang? Tentu tidak. Aristoteles sendiri mengatakan

bahwa titik tengah bersifat relatif terhadap kita (*pros hēmas*). Apa yang moderat bagi seorang atlet (misalnya, 5000 kalori per hari) mungkin berlebihan bagi seorang pekerja kantor. Ini adalah fleksibilitas sekaligus masalah: jika titik tengah relatif, lalu apa kriteria objektifnya? Aristoteles menjawab: akal budi yang benar (*orthos logos*) dan orang bijak (*phronimos*) yang dapat menentukannya dalam situasi konkret. Ini mengandalkan otoritas kebijaksanaan praktis yang tidak dapat diformalkan. Kritikus (misalnya, etika situasi) akan mengatakan bahwa ini tidak memberikan panduan yang cukup; tetapi Aristoteles mungkin menjawab bahwa etika bukanlah matematika, dan kebijaksanaan praktis tidak dapat digantikan oleh algoritma.

4. PERAN *PHRONĒSIS* (KEBIJAKSANAAN PRAKTIS) DALAM MENENTUKAN TITIK TENGAH YANG DINAMIS

MENEMUKAN “titik tengah” bukanlah kalkulasi matematis statis (seperti rata-rata 5 dari 0 dan 10). Ia adalah sebuah proses kognitif yang dinamis yang memerlukan *phronēsis* — kebijaksanaan praktis yang mampu membaca situasi konkret dan menimbang faktor-faktor yang relevan.

Seperti telah disebut, titik tengah bersifat relatif terhadap subjek dan konteks. Tidak ada resep universal: “makanlah 2000 kalori sehari” tidak berlaku untuk semua orang, karena kebutuhan kalori tergantung pada usia, jenis kelamin, aktivitas fisik, dan kondisi kesehatan. Demikian pula, moderasi dalam seks tergantung pada usia, status pernikahan, dan nilai-nilai budaya. Aristoteles tidak memberikan daftar aturan; ia memberikan kerangka bahwa kita harus mencari apa yang tepat (*to meson*) dengan bimbingan rasio.

Penentuan titik tengah ini membutuhkan *orthos logos* (akal budi yang benar). Moderasi tanpa kebijaksanaan praktis hanyalah kebiasaan mekanis atau kepatuhan buta pada aturan eksternal. Dengan *phronēsis*, moderasi menjadi tindakan intelektual yang sadar — orang yang moderat tidak hanya mengikuti kebiasaan, tetapi memahami mengapa ia bertindak demikian, dan dapat menyesuaikan perilakunya dalam situasi baru.

Apakah *phronēsis* dapat diajarkan? Aristoteles mengatakan bahwa ia diperoleh melalui pengalaman, bukan melalui kuliah. Ini berarti bahwa moderasi tidak dapat diajarkan secara teoretis kepada orang muda; mereka harus berlatih sejak dini melalui pembiasaan. Ini adalah masalah pedagogis: bagaimana kita mendidik generasi muda untuk menjadi moderat jika mereka belum memiliki pengalaman? Jawaban Aristoteles: melalui hukum dan adat yang membentuk kebiasaan, dan melalui panutan orang dewasa yang bijaksana. Ini adalah argumen untuk pentingnya pendidikan karakter dalam komunitas.

5. KEBEBASAN DARI PERBUDAKAN NAFSU DAN HARMONI INTERNAL

SECARA aksiologis, moderasi (*sōphrosynē*) adalah prasyarat bagi kebebasan manusia. Aristoteles berargumen bahwa individu yang terjebak dalam *akolasia*

(intemperansi) sebenarnya kehilangan kedaulatannya; ia diperbudak oleh nafsu-nafsu yang berubah-ubah. Pecandu alkohol tidak bebas meminum atau tidak; ia didorong oleh keinginan yang tak terkendali. Orang yang tidak dapat mengendalikan amarahnya tidak bebas merespons secara proporsional; ia adalah budak emosinya. Kebebasan sejati, bagi Aristoteles, adalah kemampuan untuk bertindak sesuai dengan rasio tanpa hambatan internal.

Sōphrosynē menciptakan ketenangan jiwa (dalam istilah kemudian, *ataraxia*) karena tidak ada konflik antara apa yang diinginkan oleh nafsu (*epithymetikon*) dan apa yang diperintahkan oleh rasio. Orang yang moderat menginginkan apa yang rasional, dan rasional menginginkan apa yang ia inginkan. Ini adalah kesatuan batin yang membahagiakan. Sebaliknya, orang *akratēs* (yang memiliki kelemahan kehendak) mengalami konflik terus-menerus: ia tahu yang benar tetapi menginginkan yang salah. Orang *akolastos* tidak memiliki konflik karena ia sudah setuju dengan keinginannya, tetapi ia kehilangan kebebasan dalam arti lain: ia tidak dapat bertindak berbeda karena ia tidak memiliki keinginan untuk melakukannya.

Tanpa moderasi, seseorang sulit menjalankan keadilan atau keberanian, karena ia akan mudah goyah oleh godaan kesenangan pribadi yang egois. Seorang hakim yang korup (tidak moderat dalam hal uang) tidak dapat adil. Seorang prajurit yang tidak dapat menahan rasa takut (kekurangan keberanian) atau yang terlalu berani hingga nekat (kelebihan) tidak efektif. Moderasi adalah batu fondasi bagi semua kebajikan etis karena ia mengendalikan hasrat yang dapat mendistorsi penilaian.

Apakah tidak ada situasi di mana “keberlebihan” justru merupakan kebajikan? Misalnya, cinta yang berlebihan (melampaui batas rasional) sering dipuji dalam puisi dan budaya populer. Apakah orang yang “moderat” dalam cinta kurang mencintai? Aristoteles akan menjawab bahwa cinta yang berlebihan (posesif, obsesif) justru merusak objek cinta dan diri sendiri, sehingga bukan kebajikan. Cinta yang tepat adalah cinta yang menghormati otonomi orang lain. Ini mungkin benar, tetapi banyak yang merasa bahwa “cinta buta” memiliki nilai tersendiri. Juga, pengorbanan heroik (misalnya, tentara yang melompat ke granat) bisa dibilang “berlebihan” dalam hal mempertaruhkan nyawa — tidak moderat. Aristoteles mungkin akan mengkategorikan ini sebagai *megaloψychia* (kebesaran jiwa) yang melampaui moderasi biasa, tetapi konsistensi sistemnya diragukan.

6. MODERASI DALAM POLIS SEBAGAI PENANGKAL DEKADENSI

DALAM cakrawala politik Aristotelian, moderasi individu adalah fondasi bagi stabilitas negara. *Polis* yang baik terdiri dari warga negara yang mampu mengendalikan nafsu mereka dan hidup sesuai dengan hukum.

Aristoteles melihat bahwa kehancuran polis seringkali disebabkan oleh ketidakmampuan warga negaranya (terutama elit) untuk membatasi keinginan mereka akan kemewahan dan kesenangan fisik. Korupsi, keserakahan, dan perebutan kekuasaan berakar pada *akolasia*. Dalam *Politika*, ia memperingatkan bahwa ketika orang kaya terlalu mencintai kekayaan dan kemewahan, mereka akan mengabaikan tugas publik dan menimbulkan ketidakstabilan.

Negara bertugas, melalui hukum dan adat, untuk membiasakan warga negara dalam praktik moderasi sejak dini, sehingga rasio mereka dapat berkembang dalam lingkungan yang tidak didominasi oleh kekacauan nafsu. Ini adalah *argument for state-sponsored moral education* yang kontroversial: apakah negara berhak mencampuri preferensi pribadi warganya? Aristoteles akan menjawab bahwa moderasi adalah kondisi bagi kebebasan (seperti di atas), sehingga negara yang mempromosikan moderasi justru mempromosikan kebebasan sejati, bukan menghalanginya. Namun, kritik liberal (misalnya, Mill) akan mengatakan bahwa negara tidak boleh memaksakan satu pandangan tentang “hidup yang baik” selama tidak merugikan orang lain.

Dalam masyarakat kapitalis yang didorong oleh iklan untuk terus membeli dan mengonsumsi, moderasi Aristotelian menjadi kritik radikal. Konsumerisme adalah *akolasia* yang dilembagakan: kita didorong untuk terus menginginkan lebih, tidak pernah puas, dan mengidentifikasi kebahagiaan dengan akumulasi barang. *Sōphrosynē* menawarkan alternatif: cukup. Namun, cukup itu tidak menguntungkan bagi korporasi. Maka, pertanyaannya: apakah sistem ekonomi yang bergantung pada ketidakpuasan abadi secara fundamental tidak etis? Aristoteles tidak menjawab secara langsung, tetapi implikasinya jelas.

Moderasi mungkin lebih mudah bagi mereka yang memiliki cukup. Orang miskin yang hidup dalam kekurangan mungkin tidak memiliki kesempatan untuk “moderat” — mereka tidak memiliki kelebihan untuk dikendalikan. Aristoteles, yang hidup dalam masyarakat budak dan kelas, mungkin tidak cukup sensitif terhadap ketidaksetaraan. Moderasi adalah kebajikan bagi mereka yang memiliki *otium* (waktu luang) dan properti untuk dikelola. Seorang buruh yang bekerja 14 jam sehari mungkin tidak punya energi untuk refleksi tentang apakah ia terlalu banyak makan (ia mungkin kekurangan gizi). Maka, *sōphrosynē* harus didahului oleh keadilan distributif yang memastikan semua orang memiliki kebutuhan dasar terpenuhi. Ini adalah kritik yang valid.

7. KECANDUAN DIGITAL, KRISIS EKOLOGI, DAN BUDAYA INSTAN

DI ABAD ke-21, doktrin moderasi Aristotelian menemukan relevansi baru di tengah kecanduan digital, overconsumption, dan krisis ekologi.

☒ Kecanduan digital

Smartphone dan media sosial dirancang untuk memberikan *dopamine hits* instan yang membuat kita ketagihan. Banyak orang menghabiskan berjam-jam scrolling tanpa tujuan, mengorbankan tidur, hubungan sosial, dan produktivitas. Ini adalah *akolasia* modern: kita mengejar kesenangan (notifikasi, like, video pendek) tanpakendali. *Sōphrosynē* digital berarti membatasi waktu layar, memilih konten secara sadar, dan tidak membiarkan algoritma menentukan perhatian kita. Namun, apakah ini semudah itu? Desain platform sengaja membuat sulit untuk berhenti. Maka, moderasi memerlukan dukungan struktural (misalnya, fitur *digital wellbeing*).

☐ Krisis ekologi

Konsumsi berlebihan — terutama di negara kaya — adalah penyebab utama perubahan iklim, deforestasi, dan polusi. Prinsip *sôphrosynê* dapat diperluas ke moderasi ekologis: kita harus mengonsumsi sumber daya bumi secara berkelanjutan, tidak melebihi kapasitas regenerasi. Ini adalah aplikasi kolektif dari moderasi: bukan hanya individu yang moderat, tetapi seluruh masyarakat dan ekonomi harus beralih ke model pertumbuhan yang cukup (*degrowth*, *steady-state economy*). Aristoteles tidak meramalkan ini, tetapi ajarannya dapat diadaptasi.

☐ Budaya instan

Dari makanan cepat saji hingga kencan online, kita terbiasa dengan kepuasan instan. Moderasi mengajarkan menunda kepuasan, menikmati proses, dan menghargai kualitas daripada kuantitas. Gerakan *slow food*, *slow travel*, dan *minimalism* adalah manifestasi modern dari *sôphrosynê*. Namun, mereka sering dikritik sebagai gaya hidup kelas menengah yang tidak dapat diakses oleh pekerja miskin. Lagi-lagi, moderasi memerlukan keadilan sosial terlebih dahulu.

Nietzsche dalam *Zur Genealogie der Moral* akan mengejek moderasi Aristotelian sebagai moralitas kawanan (*herd morality*) yang mengecilkan jiwa, yang memuja kenyamanan dan stabilitas di atas keagungan dan risiko. Baginya, yang mulia adalah *Wille zur Macht* — melampaui batas, mengambil risiko, dan menciptakan nilai baru. Moderat adalah orang yang “haus akan kesenangan”? Tidak, yang mulia adalah yang tidak moderat, yang memiliki hasrat besar dan mengarahkannya dengan disiplin, bukan menghilangkannya. Namun, perbedaan antara “mengarahkan hasrat besar” dan “moderasi” tipis. Nietzsche mungkin setuju bahwa hasrat harus diatur, tetapi ia tidak akan menggunakan kata “moderasi” karena konotasinya yang lemah. Ini adalah perdebatan tentang gaya, bukan substansi.

KHATIMAH

MAKSIM Aristotelian *Temperance is the mean with regard to pleasures* bukan sekadar seruan untuk hidup hemat atau bersahaja. Ini adalah sebuah proyeksi ontologis tentang bagaimana manusia mencapai keparipurnaan eksistensinya. Dengan memposisikan penguasaan diri sebagai titik tengah, Aristoteles mengajarkan bahwa kebahagiaan (*eudaimonia*) dicapai bukan melalui pemuasan nafsu yang tak terbatas (yang akan membuat kita budak), juga melalui penolakan total terhadap kesenangan (yang tidak manusiawi), melainkan melalui harmoni antara dimensi biologis dan rasional kita. Moderasi adalah seni hidup di mana manusia menikmati dunia tanpa kehilangan dirinya sendiri, menjadikan kesenangan sebagai pelayan bagi kehidupan yang luhur, dan bukan sebagai penguasa yang tiran.

Namun, seperti yang telah kita lihat, doktrin ini menghadapi masalah relativitas (apa titik tengah yang tepat bervariasi), elitisme (moderasi memerlukan kecukupan materi), konservatisme (dapat melanggengkan status quo), dan ketidakmampuan menjawab situasi ekstrem (di mana keberlebihan diperlukan). Ia juga bergantung

pada *phronēsis* yang tidak dapat diformalkan, dan pada komunitas yang mendukung pendidikan karakter — yang mungkin tidak ada di masyarakat modern yang pluralistik.

Maka, kita tidak dapat mengambil *mesotēs* sebagai rumus a priori yang dapat diterapkan secara mekanis. Ia adalah kerangka heuristik yang mengingatkan kita bahwa kebajikan jarang ditemukan di ekstrem, tetapi di suatu tempat di antara — tempat yang harus kita cari dengan kebijaksanaan praktis, dengan kesadaran bahwa jawabannya mungkin berbeda untuk setiap orang dan setiap situasi. Dalam dunia yang didorong oleh ekstrem (populisme vs. teknokrasi, konsumerisme vs. asketisme, kebebasan tanpa batas vs. kontrol total), peringatan Aristotelian tentang moderasi tetap relevan: jangan terjebak pada ujung-ujung. Carilah jalan tengah — bukan karena itu rata-rata, tetapi karena itu adalah titik optimal untuk fungsi manusia sebagai makhluk rasional dan sosial.

ἡ φιλία ἀναγκαιότατον εἰς τὸν βίον

(Persahabatan adalah hal paling perlu dalam hidup)

— Aristoteles, EN VIII 1

PENDAHULUAN

PERNYATAAN Aristoteles dalam pembukaan Buku VIII *Ethika Nikomacheia* (EN VIII.1, 1155a3–5), “ἡ φιλία ἀναγκαιότατον εἰς τὸν βίον” (*hē philia anankaioiton eis ton bion*) — “Persahabatan adalah hal yang paling niscaya bagi kehidupan” — bukanlah sekadar observasi sentimental tentang hubungan antarmanusia. Aristoteles mengalokasikan dua buku penuh (Buku VIII dan IX) dalam karya etiknya untuk membahas *philia*. Hal ini menunjukkan bahwa bagi Aristoteles, persahabatan bukanlah aksesori tambahan dalam kehidupan yang baik, melainkan konstituen internal yang esensial bagi *Eudaimonia* (kesejahteraan jiwa/kebahagiaan). Tanpa sahabat, menurut Aristoteles, tidak ada seorang pun yang akan memilih untuk hidup, meskipun ia memiliki semua kelimpahan materi lainnya. Bahkan orang yang paling mandiri secara ekonomi dan kekuasaan sekalipun, jika ia tidak memiliki teman, akan merasakan kekosongan eksistensial yang mendalam.

Pernyataan ini mengejutkan jika dibandingkan dengan pandangan individualistis modern yang sering mengagungkan kemandirian absolut. Aristoteles justru membalikinya: kemandirian (*autarkeia*) bukan berarti tanpa orang lain. *Autarkeia* yang sejati adalah kemampuan untuk hidup baik dalam komunitas, bukan isolasi. Manusia adalah *zōon politikon* (makhluk sosial/politik), dan kebahagiaan hanya mungkin tercapai dalam relasi dengan orang lain — terutama relasi persahabatan yang sempurna (*teleia philia*). Dalam esai ini, kita akan menelusuri perluasan semantik *philia* (dari afeksi ke ikatan sosial), taksonomi tiga jenis persahabatan (utilitas, kesenangan, kebajikan), landasan antropologis *zōon politikon*, konsep *heteros autos* (sahabat sebagai “diri yang lain”), fungsi persahabatan sebagai laboratorium moral dan cermin kebajikan, serta signifikansi politiknya (*homonoia* sebagai perekat polis). Kita juga akan mengkritik doktrin ini: apakah persahabatan berdasarkan kebajikan benar-benar stabil dan langka? Apakah ia elitis? Apakah ia mengabaikan konflik yang tak terhindarkan dalam persahabatan? Dan bagaimana relevansinya untuk masyarakat modern yang individualistis, di mana persahabatan sering direduksi menjadi “teman facebook” atau hubungan transaksional?

1. PERLUASAN SEMANTIK *PHILIA*

DALAM konteks akademis, istilah *philia* memiliki cakupan yang jauh lebih luas daripada pengertian “persahabatan” modern yang biasanya merujuk pada hubungan intim dan sukarela antara individu yang setara. Aristoteles menggunakan *philia* untuk mencakup seluruh spektrum hubungan yang didasarkan pada kehendak baik timbal balik (*antipelēsis*).

Philia mencakup:

- Hubungan kekeluargaan (orang tua-anak, suami-istri, saudara)
- Hubungan romantis (kekasih, meskipun di Yunani kuno sering asimetris antara *erastēs* dan *eromenos*)
- Kemitraan bisnis atau asosiasi profesional
- Ikatan kewarganegaraan (*philia politikē* — persahabatan politik, rasa kebersamaan dalam *polis*)
- Persahabatan dalam arti sempit (antara individu yang setara secara moral dan sosial)

Aristoteles mendefinisikan persahabatan sebagai “kehendak baik yang saling membalas” (*mutuality of goodwill*) yang disadari oleh kedua belah pihak. Ciri-ciri:

- Setiap pihak menginginkan kebaikan bagi pihak lain demi pihak itu sendiri, bukan sebagai alat.
- Kehendak baik itu resiprokal — tidak cukup hanya satu pihak mencintai; yang lain harus membalas.
- Kesadaran akan timbal balik ini penting: jika saya mencintai seseorang tetapi ia tidak tahu atau tidak membalas, itu bukan persahabatan sempurna (bisa jadi kekaguman sepihak).

Perluasan ini menunjukkan bahwa bagi Aristoteles, *philia* adalah prinsip kohesi sosial yang melampaui sekadar perasaan pribadi. Ia adalah bahan dasar yang membentuk keluarga, komunitas, dan negara. Tanpa *philia*, masyarakat akan hancur menjadi sekumpulan individu yang saling curiga dan eksploitatif.

Apakah perluasan ini tidak terlalu longgar? Jika semua hubungan timbal balik yang baik disebut *philia*, lalu apa bedanya dengan *justice* (keadilan)? Aristoteles menjawab: keadilan mengatur hubungan antara orang asing atau warga yang tidak memiliki ikatan pribadi, sementara *philia* menambahkan dimensi afektif dan kedekatan personal. Namun, dalam *philia politikē*, batas ini kabur. Apakah seorang warga negara yang tidak saling kenal secara pribadi dapat dikatakan memiliki *philia*? Aristoteles mengatakan ya, dalam arti *homonoia* (kesepahaman tentang konstitusi). Ini adalah metafora yang kuat tetapi tidak literal.

2. TAKSONOMI PERSAHABATAN

ARISTOTELES membedakan tiga jenis persahabatan berdasarkan objek yang dicintai atau alasan mengapa seseorang mencintai sahabatnya. Objek cinta bisa berupa:

1. Kegunaan (*to chrēsimon*) — apa yang menguntungkan

2. Kesenangan (*to hēdy*) — apa yang menyenangkan
3. Kebaikan itu sendiri (*to agathon*) — karakter moral yang baik

Dari sini lahir tiga tipe:

- a) *Persahabatan demi Utilitas* (*diapherōn, utility friendship*): Didasarkan pada manfaat yang diperoleh satu sama lain. Contoh: hubungan bisnis, hubungan antara kolega yang saling membantu karier, hubungan antara politisi yang saling menguntungkan. Ciri:
 - Bersifat transaksional: Saya mencintai Anda karena Anda berguna bagi saya, bukan karena Anda sebagai pribadi.
 - Rapuh: Segera setelah manfaat hilang (misalnya, satu pihak pensiun atau pindah), persahabatan itu lenyap.
 - Banyak ditemukan di antara orang tua yang pragmatis atau di dunia kerja.
 - Aristoteles mengatakan bahwa orang yang sudah tua cenderung mencari persahabatan ini karena mereka membutuhkan bantuan.
- b) *Persahabatan demi Kesenangan* (*di' hēdonēn, pleasure friendship*): Didasarkan pada daya tarik emosional atau kesenangan sesaat yang diperoleh dari interaksi. Contoh: hubungan antara anak muda yang bersenang-senang bersama, teman nongkrong, teman hobi (misalnya, teman bermain game atau olahraga). Ciri:
 - Bersifat hedonis: Saya mencintai Anda karena Anda lucu, menarik, atau menyenangkan.
 - Juga rapuh: Ketika kesenangan itu memudar (misalnya, selera berubah, atau salah satu menjadi membosankan), persahabatan pun berakhir.
 - Banyak ditemukan di kalangan muda, karena mereka hidup berdasarkan emosi dan mengejar kesenangan.
- c) *Persahabatan yang Sempurna* (*teleia philia, virtue friendship*): Terjadi antara individu-individu yang setara dalam kebajikan (*arete*). Mereka mencintai satu sama lain karena karakter dan esensi diri sahabatnya — yaitu, karena ia adalah orang baik, bukan karena ia berguna atau menyenangkan. Ciri:
 - Bersifat langgeng (stabil), karena kebajikan tidak berubah secepat kegunaan atau kesenangan.
 - Langka (*spania*), karena orang yang benar-benar baik sedikit.
 - Memerlukan waktu dan intimasi: tidak bisa terjadi dalam semalam; harus melalui ujian dan saling mengenal.
 - Dalam persahabatan ini, setiap pihak menginginkan kebaikan bagi yang lain demi kebaikan itu sendiri, bukan sebagai alat. Inilah bentuk persahabatan yang paling otentik dan merupakan “hal paling niscaya” yang dimaksud Aristoteles. Tanpa persahabatan sempurna, kehidupan manusia masih mungkin, tetapi ia kehilangan dimensi tertingginya.

Apakah persahabatan dalam kehidupan nyata murni hanya satu tipe? Tidak. Seringkali mereka campuran. Saya bisa mencintai teman karena ia menyenangkan *dan* berguna *dan* baik. Aristoteles mengakui ini; tipologi bersifat analitis, bukan deskriptif eksklusif. Juga, apakah persahabatan sempurna hanya mungkin

antara orang yang setara secara moral? Bagaimana dengan hubungan mentor-murid (asimetris)? Aristoteles membahas *persahabatan tidak setara* (ayah-anak, rakyat-penguasa) dalam Buku VIII. Di sana, cinta bisa bersifat timbal balik tetapi berbeda proporsinya. Namun, persahabatan sempurna dalam arti ketat memang memerlukan kesetaraan. Ini menimbulkan kritik elitis: hanya sedikit orang yang cukup bajik untuk memiliki persahabatan sempurna; lalu apakah mayoritas manusia kehilangan sesuatu yang esensial? Aristoteles akan menjawab bahwa mereka tetap memiliki persahabatan tipe dua dan satu, yang meskipun kurang stabil, tetap memberikan kontribusi pada kebahagiaan. Jadi, pernyataan “paling niscaya” merujuk pada *philia secara umum*, bukan hanya tipe sempurna.

3. ZŌON POLITIKON DAN KEBUTUHAN AKAN ORANG LAIN

SECARA ontologis, argumen Aristoteles berakar pada definisinya tentang manusia sebagai *Zōon Politikon* (makhluk sosial/politik) — sebuah konsep yang sering disalahartikan sebagai “manusia adalah hewan politik” (dalam arti ambisi kekuasaan), tetapi sebenarnya berarti “manusia secara kodrati hidup dalam komunitas (*polis*).” Tidak seperti hewan yang mungkin hidup berkelompok secara naluriah, manusia membutuhkan *polis* untuk mengembangkan rasio, moralitas, dan kebajikan.

Manusia secara kodrati tidak dirancang untuk hidup dalam isolasi. Seorang pertapa mungkin selamat secara biologis, tetapi ia tidak dapat mengembangkan kapasitas moralnya (seperti keadilan, kemurahan hati, atau kebijaksanaan praktis) karena kebajikan-kebajikan ini hanya dapat diwujudkan dalam relasi dengan orang lain. Bahkan, dalam *Politika*, Aristoteles mengatakan bahwa orang yang tidak dapat hidup dalam masyarakat dan tidak membutuhkan orang lain adalah “binatang atau dewa.” Manusia yang sempurna bukanlah yang paling mandiri dalam arti terisolasi, tetapi yang paling mampu berkontribusi dan menerima kontribusi dalam komunitas yang adil.

Aristoteles mengajukan sebuah pertanyaan dialektis: “Apakah orang yang bahagia dan mandiri (*eudaimōn*), yang sudah memiliki segala yang ia butuhkan, masih membutuhkan sahabat?” Jawaban Aristoteles: Ya, karena kebahagiaan adalah aktivitas (*energeia*), bukan kepemilikan statis. Dan aktivitas manusia yang paling tinggi (kontemplasi, tindakan moral) menjadi lebih berkelanjutan dan menyenangkan jika dilakukan bersama sahabat. Sahabat memberikan kesempatan untuk berbuat baik (misalnya, memberi, membantu, membela), yang merupakan ekspresi kebajikan. Tanpa sahabat, kebajikan-kebajikan tertentu menjadi mustahil diwujudkan (misalnya, kemurahan hati memerlukan penerima). Jadi, autarkeia yang sejati bukan berarti “tidak butuh orang lain,” tetapi memiliki kemampuan untuk hidup baik dalam komunitas. Sahabat adalah perluasan diri yang memungkinkan aktualisasi diri secara lebih penuh.

Apakah tidak ada nilai dalam kesendirian? Aristoteles tidak menolak kontemplasi soliter; ia mengakui bahwa kehidupan teoretis (*bios theōrētikos*) adalah yang

paling bahagia, dan itu dapat dilakukan sendirian (meskipun dengan dukungan komunitas). Namun, bahkan filsuf tetap membutuhkan sahabat untuk diskusi, kritik, dan dukungan material. Jadi, kesimpulannya: manusia yang paling bahagia sekalipun tidak dapat sepenuhnya tanpa sahabat. Ini adalah klaim kuat yang mungkin dibantah oleh para pertapa atau biksu Buddha yang mencapai nirwana dalam isolasi. Aristoteles akan menjawab bahwa mereka tidak sepenuhnya bahagia dalam arti *eudaimonia* ala Yunani, karena kehilangan dimensi relasional yang esensial. Perbedaan budaya ini penting.

4. KONSEP *HETEROS AUTOS* (SAHABAT SEBAGAI “DIRI YANG LAIN”) DAN EKSPANSI KESADARAN

SALAH satu kontribusi paling mendalam Aristoteles dalam filsafat relasi adalah gagasannya bahwa sahabat adalah “ἕτερος αὐτός” (*heteros autos*), atau “diri yang lain.” Ini bukan sekadar klausul puitis, tetapi tesis metafisik tentang identitas dan intersubjektivitas.

Kita sering kali lebih mampu mengamati tindakan orang lain daripada tindakan kita sendiri karena kita bias terhadap diri sendiri (self-deception, rasionalisasi). Dengan melihat kebajikan yang dipraktikkan oleh sahabat kita — bagaimana ia bersikap sabar, adil, atau berani — kita secara tidak langsung mengamati dan memperkuat kebajikan dalam diri kita sendiri. Sahabat bertindak seperti cermin: dalam dirinya, kita melihat potensi kita sendiri, baik yang sudah terwujud maupun yang masih perlu dikembangkan. Proses ini penting untuk pendidikan moral seumur hidup.

Persahabatan memungkinkan subjek untuk memperluas cakrawala “kepentingan diri” (*to autos*). Dalam persahabatan sejati, kebahagiaan sahabat menjadi kebahagiaan diri sendiri. Saya tidak hanya menginginkan kebaikan bagi diriku, tetapi juga bagi sahabatku, dan keduanya tidak bertentangan. Inilah yang membedakan *philia* dari egoisme. Ketika sahabatku berhasil, aku ikut bahagia; ketika ia menderita, aku ikut menderita. Dualitas antara “aku” dan “engkau” terlampaui oleh persatuan tujuan moral. Sahabat menjadi *alter ego* yang dengannya aku berbagi hidup, pengalaman, dan nilai.

Jika kebahagiaan adalah aktivitas jiwa sesuai kebajikan, maka berbagi aktivitas itu dengan sahabat akan menggandakan (atau melipatgandakan) kebahagiaan. Bukan secara kuantitatif, tetapi secara kualitatif: hidup bersama menjadi lebih kaya. Ini adalah argumen yang kuat melawan egoisme rasional (seperti dalam Hobbes atau beberapa varian egoisme psikologis). Aristoteles menunjukkan bahwa kerjasama dan cinta bukanlah alat untuk kepentingan pribadi, tetapi merupakan perluasan diri sehingga kepentingan diri dan kepentingan sahabat menjadi identik.

Apakah konsep *heteros autos* tidak terlalu idealis? Dalam persahabatan nyata, selalu ada ketegangan antara kepentingan diri dan kepentingan sahabat. Konflik tak terhindarkan. Aristoteles mengakui bahwa persahabatan sempurna pun bisa retak jika salah satu pihak berubah secara moral. Ia juga memberikan nasihat

praktis tentang bagaimana menyelesaikan konflik (misalnya, kewajiban harus didahulukan). Namun, gagasan “diri yang lain” tetap merupakan ideal yang jarang tercapai sempurna. Dalam masyarakat modern yang individualistis, orang sering mempertahankan batas tegas antara diri dan sahabat; tidak semua bersedia “melebur” identitas. Aristoteles akan mengatakan bahwa mereka belum mencapai persahabatan sempurna.

5. DIMENSI EPISTEMOLOGIS DAN PRAKSIS KEBAJIKAN

PERSAHABATAN berfungsi sebagai “laboratorium moral” bagi pengembangan karakter, tempat kebajikan dilatih, diuji, dan disempurnakan melalui interaksi nyata. Habituaasi kebajikan: Melalui interaksi yang terus-menerus dengan sahabat yang baik, seseorang secara epistemologis belajar mengenali apa yang baik dan secara praktis membiasakan diri untuk melakukannya. Sahabat memberikan umpan balik (teguran, pujian, contoh) yang membantu kita menyesuaikan perilaku kita. Tanpa sahabat, kita bisa menjadi egois atau tidak peka tanpa pernah tahu.

Aristoteles mencatat bahwa aktivitas manusia (seperti berpikir, berkarya, berolahraga, atau bahkan sekadar berjalan-jalan) menjadi lebih berkelanjutan dan menyenangkan jika dilakukan bersama sahabat. Sahabat memberikan stimulus intelektual (ide baru, kritik) dan dukungan moral (dorongan saat sulit, penghiburan saat gagal). Ia mencegah kelelahan jiwa (*akēdia*) dengan memecah kebosanan dan isolasi. Bahkan kontemplasi filsafat, yang tampaknya soliter, dapat didiskusikan dengan sahabat untuk menguji validitas argumen.

Apakah persahabatan selalu meningkatkan kebajikan? Tidak. Persahabatan antara orang jahat (misalnya, geng kriminal) dapat memperkuat keburukan. Aristoteles mengakui ini dengan mengatakan bahwa persahabatan sempurna hanya mungkin antara orang baik; persahabatan antara orang jahat adalah persahabatan semu (dalam utilitas atau kesenangan, bukan dalam kebaikan). Jadi, untuk menjadi laboratorium moral, persahabatan harus didasarkan pada kebajikan. Ini kembali ke masalah elitis: hanya sedikit yang memiliki akses ke persahabatan seperti itu. Tetapi, dalam kehidupan sehari-hari, persahabatan dengan orang yang sedikit lebih baik dari kita dapat membantu kita naik level, meskipun tidak sempurna. Aristoteles tidak mengeksplorasi gradasi ini.

6. HOMONOIA (KESEPAKATAN HATI) SEBAGAI PEREKETH POLIS

DI TINGKAT makro, Aristoteles berpendapat bahwa persahabatan adalah perekat komunitas politik (*polis*). Tanpa persahabatan, *polis* hanyalah kumpulan individu yang diatur oleh hukum represif, bukan komunitas yang hidup.

Aristoteles menyatakan pernyataan terkenal: “Ketika manusia bersahabat, mereka tidak lagi membutuhkan keadilan; tetapi ketika mereka adil, mereka tetap membutuhkan persahabatan.” Artinya, persahabatan menciptakan *homonoia* (kesepakatan batin, kerukunan, seia sekata), yang jauh lebih kuat daripada sekadar kepatuhan pada hukum formal. Hukum dapat mencegah kejahatan besar, tetapi

tidak dapat menciptakan kerja sama sukarela, kepercayaan, dan solidaritas. Persahabatan politik (*philia politikē*) adalah rasa kebersamaan sebagai warga satu polis, yang membuat mereka rela berkorban untuk kepentingan bersama.

Para pembuat undang-undang, menurut Aristoteles, harus lebih mengutamakan terciptanya persahabatan di antara warga negara daripada sekadar penegakan keadilan, karena persahabatan mencegah konflik sosial (*stasis*) dan perpecahan. Inilah mengapa dalam *Politika*, ia menekankan pentingnya pendidikan publik, ritual bersama, dan kebijakan yang mengurangi kesenjangan ekonomi — karena kesenjangan merusak persahabatan dan memicu perselisihan.

Apakah persahabatan politik dapat direayasa oleh undang-undang? Tidak secara langsung. Aristoteles tampaknya terlalu optimis bahwa negara bisa menciptakan *homonoia*. Dalam negara modern yang besar dan plural, “persahabatan” antar warga yang tidak saling kenal adalah metafora yang lemah. Lebih realistis adalah konsep solidaritas sipil atau rasa kebangsaan yang dibangun melalui institusi, bukan melalui persahabatan personal. Namun, Aristoteles mungkin setuju bahwa ini adalah bentuk *philia* dalam arti luas, meskipun tidak seintens persahabatan personal.

7. KRISIS KESEPIAN, PERSAHABATAN DIGITAL, DAN KOMUNITAS

Di abad ke-21, maksim Aristotelian tentang persahabatan sebagai hal paling niscaya menjadi sangat relevan, bahkan mendesak, di tengah krisis kesepian yang melanda masyarakat modern, terutama di negara maju.

— Krisis kesepian

Penelitian menunjukkan bahwa meskipun kita lebih terhubung secara digital, banyak orang melaporkan tidak memiliki sahabat dekat. Persahabatan sering direduksi menjadi “teman Facebook” atau “followers Instagram” — hubungan yang dangkal, asimetris, dan tidak memenuhi kriteria *philia* Aristotelian (kehendak baik timbal balik yang disadari). Akibatnya, tingkat depresi, kecemasan, dan bunuh diri meningkat. Aristoteles telah meramalkan ini: tanpa sahabat, hidup menjadi tidak layak dijalani.

— Persahabatan digital

Apakah persahabatan online dapat memenuhi definisi Aristotelian? Mungkin, jika ada timbal balik, kehendak baik, dan saling mengenal karakter. Namun, kelemahan persahabatan digital adalah kurangnya interaksi langsung yang diperlukan untuk menguji kebajikan secara nyata. Teks dapat dimanipulasi; avatar dapat menyembunyikan identitas. Aristoteles akan skeptis, tetapi tidak menutup kemungkinan bahwa beberapa persahabatan online berkembang menjadi persahabatan sempurna jika dilanjutkan secara offline.

— Komunitas dan ruang ketiga

Untuk mengatasi krisis kesepian, sosiolog merekomendasikan penciptaan “ruang ketiga” (tempat berkumpul di luar rumah dan kerja) seperti kafe, perpustakaan, taman, klub hobi. Ini adalah upaya untuk menumbuhkan

philia dalam skala kecil. Aristoteles akan setuju bahwa kebijakan publik harus memfasilitasi persahabatan, bukan hanya ekonomi.

Masyarakat liberal sering menekankan otonomi dan kebebasan memilih, termasuk kebebasan untuk tidak menjalin persahabatan. Apakah seseorang berhak hidup menyendiri? Aristoteles akan mengatakan bahwa itu tidak rasional (karena kodrat manusia sosial) dan tidak menguntungkan bagi kebahagiaannya. Tapi apakah itu moralitas yang memaksa? Tidak; Aristoteles tidak mewajibkan persahabatan, tetapi ia menunjukkan bahwa tanpa persahabatan, seseorang tidak akan mencapai *eudaimonia* penuh. Jadi, ini adalah nasihat, bukan perintah.

Model persahabatan Aristotelian sangat maskulin dan hierarkis (karena Yunani kuno meremehkan persahabatan perempuan dan hubungan romantis). Penelitian modern menunjukkan bahwa perempuan cenderung memiliki persahabatan yang lebih intim dan emosional daripada laki-laki, yang mungkin lebih sesuai dengan *philia* sempurna. Juga, hubungan romantis (cinta) dapat menjadi bentuk persahabatan tertinggi, meskipun Aristoteles memisahkannya (karena ia menempatkan seksualitas di ranah yang lebih rendah). Dalam etika kontemporer, kita dapat memperluas konsep *philia* untuk mencakup semua hubungan afektif yang stabil, resiprokal, dan berbasis kebajikan, tanpa diskriminasi gender atau orientasi.

KHATIMAH

Maksim Aristotelian “Persahabatan adalah hal paling perlu dalam hidup” menegaskan bahwa keunggulan manusia tidak dapat dicapai dalam kesunyian. Bagi Aristoteles, persahabatan adalah puncak dari kehidupan moral — tempat di mana kebajikan diaktualisasikan, di mana kebahagiaan dibagi, di mana diri diperluas menjadi “kita.” Persahabatan adalah sarana di mana kita mengenali kebaikan (melalui cermin sahabat), mengaktualisasikan kebajikan (melalui tindakan memberi dan menerima), dan berbagi kehidupan rasional (melalui dialog dan kerja sama). Tanpa sahabat, hidup manusia akan kehilangan dimensi reflektif dan sosialnya, menjadikannya eksistensi yang tidak utuh. Dengan demikian, persahabatan sejati bukan sekadar hiasan hidup, melainkan jangkar ontologis yang memungkinkan manusia untuk berkembang sepenuhnya menuju kebahagiaan sejati. Persahabatan adalah jembatan yang menghubungkan kebaikan individu dengan kebaikan bersama.

Namun, seperti yang telah kita lihat, konsep Aristotelian tentang persahabatan menghadapi tantangan: ia elitis (hanya sedikit yang mencapai *teleia philia*), ia bergantung pada asumsi tentang kodrat manusia yang mungkin tidak universal (misalnya, introvert ekstrem mungkin bahagia tanpa banyak teman), ia tidak sepenuhnya menjelaskan persahabatan dalam masyarakat modern yang besar dan plural, dan ia mengabaikan potensi konflik serta ketidaksetaraan dalam persahabatan. Juga, ia perlu diadaptasi untuk inklusi gender dan orientasi seksual. Maka, kita dapat mengambil inti kebijaksanaan Aristotelian — bahwa hidup yang baik membutuhkan orang lain yang kita cintai dan yang mencintai kita kembali —

sambil merevisi detailnya sesuai dengan konteks modern. Persahabatan bukanlah kemewahan bagi segelintir elit, tetapi kebutuhan universal yang harus difasilitasi oleh kebijakan publik dan budaya. Dalam dunia yang semakin terfragmentasi, di mana algoritma lebih tahu teman kita daripada kita sendiri, kembali ke Aristoteles adalah obat terhadap kesepian dan alienasi. Persahabatan adalah *pharmakon*: obat yang menyembuhkan luka eksistensial keterpisahan, sekaligus ujian bagi kebajikan kita.



ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ
(*estin ara hē aretē hexis proairetikē*: Kebajikan adalah watak yang dipilih secara sadar)

— Aristoteles, EN II 6, 1106b36

PENDAHULUAN

PERNYATAAN Aristoteles dalam *Ethika Nikomacheia* (EN II.6, 1106b36), “ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ” (*estin ara hē aretē hexis proairetikē*) — “Maka, kebajikan adalah sebuah disposisi habituatif yang melibatkan pilihan sadar” — merupakan salah satu rumusan paling krusial dalam sejarah etika kebajikan (*virtue ethics*). Melalui kalimat ini, Aristoteles merangkum jawaban atas pertanyaan ontologis: “Apakah jenis keberadaan (*genos*) dari kebajikan itu?” Sebelum sampai pada definisi ini, ia telah mengeliminasi dua kandidat lain: kebajikan *bukan* emosi (*pathos*) dan *bukan* kapasitas (*dynamis*). Ia kemudian menyimpulkan bahwa kebajikan adalah *hexis* — suatu kondisi karakter yang stabil dan menetap, yang lahir dari pengulangan tindakan (*ethismos*) dan dipandu oleh rasio (*logos*), serta diwujudkan dalam pilihan sadar (*proairesis*) yang merupakan hasil deliberasi.

Definisi ini sangat penting karena membedakan etika Aristotelian dari:

- Intelektualisme Sokratik (yang cenderung mereduksi kebajikan menjadi pengetahuan semata, mengabaikan peran kebiasaan dan emosi)
- Hedonisme (yang mereduksi kebajikan menjadi pengejaran kesenangan)
- Etika deontologis Kantian (yang menekankan ketaatan pada hukum universal, bukan pada karakter agen)
- Utilitarianisme (yang menilai tindakan berdasarkan konsekuensi, bukan disposisi pelaku)

Bagi Aristoteles, menjadi bajik bukanlah soal mengetahui rumus moral atau menghitung untung rugi. Ia adalah soal menjadi tipe orang tertentu — yaitu, memiliki watak (*hexis*) yang membuat seseorang secara stabil cenderung bertindak dengan cara yang tepat, pada waktu yang tepat, terhadap orang yang tepat, dengan motif yang tepat. Dan watak ini tidak jatuh dari langit; ia dibangun melalui pilihan-pilihan berulang yang pada awalnya disadari, kemudian menjadi kebiasaan, dan akhirnya menjadi sifat kedua (*second nature*). Dalam esai ini, kita akan menelusuri analisis kategorial Aristoteles (membedakan *pathos*, *dynamis*, *hexis*), dimensi voluntarisme *proairesis* (pilihan sadar sebagai sintesis hasrat dan rasio), struktur *mesotēs* (jalan

tengah yang relatif), peran *phronēsis* (kebijaksanaan praktis) sebagai panduan, signifikansi aksiologis kebajikan sebagai “alam kedua”, serta relevansinya untuk pendidikan karakter dan etika agen kontemporer. Kita juga akan mengkritik definisi ini: apakah semua kebajikan dapat direduksi ke *hexis proairetikē*? Apakah tidak ada kebajikan yang spontan (tanpa pilihan sadar)? Apakah definisi ini terlalu rasionalis? Dan bagaimana dengan orang yang melakukan tindakan baik karena kebiasaan tanpa refleksi — apakah ia tetap bajik?

1. KEBAJIKAN SEBAGAI HEXIS, BUKAN PATHOS ATAU DYNAMIS

ARISTOTELES memulai penyelidikannya dalam EN II.5 dengan membedakan tiga hal yang ada dalam jiwa: emosi (*pathē*), kapasitas (*dynameis*), dan disposisi (*hexeis*). Ia kemudian menunjukkan bahwa kebajikan tidak mungkin termasuk dalam dua kategori pertama.

Emosi adalah perasaan yang menyertai, seperti marah, takut, cemburu, kasihan, atau cinta. Ciri-ciri emosi:

- Muncul secara pasif, sering di luar kendali kehendak (seseorang bisa tiba-tiba marah tanpa sengaja)
- Tidak dinilai secara moral langsung (kita tidak memuji atau mencela seseorang karena *merasa* marah, tetapi karena *cara* ia menangani kemarahan)
- Bersifat sementara dan fluktuatif

Aristoteles berargumen bahwa kebajikan bukanlah emosi karena kita dipuji atau dicela karena kebajikan kita, tetapi tidak karena emosi kita. Seseorang yang mudah marah tidak otomatis jahat; ia mungkin mencoba mengendalikan diri. Kebajikan, sebaliknya, adalah pencapaian yang layak dipuji.

Kapasitas adalah kemampuan alami untuk merasakan emosi, misalnya kemampuan untuk marah atau takut. Ciri-ciri kapasitas:

- Dimiliki secara kodrati (sejak lahir, manusia punya potensi untuk merasakan emosi)
- Tidak dinilai secara moral (kita tidak memuji seseorang karena memiliki kemampuan marah; semua orang normal memilikinya)

Aristoteles berargumen bahwa kebajikan bukanlah kapasitas karena kita tidak disebut baik atau buruk hanya karena memiliki kemampuan alami, tetapi karena cara kita menggunakan kemampuan itu. Seorang pengecut dan pemberani sama-sama memiliki kapasitas untuk takut; perbedaannya terletak pada **disposisi** mereka terhadap ketakutan.

Hexis adalah kondisi karakter yang stabil dan menetap, yang terbentuk melalui habituasi (pembiasaan). Ciri-ciri:

- Diperoleh melalui praktik berulang, bukan bawaan lahir
- Relatif permanen (setelah terbentuk, sulit diubah)
- Menentukan bagaimana seseorang cenderung merespons situasi (apakah ia cenderung takut berlebihan, kurang takut, atau takut secara proporsional)
- Menjadi dasar penilaian moral: kita memuji orang yang memiliki *hexis*

yang baik (kebajikan) dan mencela yang memiliki *hexis* buruk (keburukan). Kebajikan adalah *hexis* yang membuat seseorang cenderung bertindak dengan cara yang tepat. Ini bukan sekadar kebiasaan mekanis, tetapi disposisi rasional yang terintegrasi dengan pilihan sadar.

Apakah semua kebajikan benar-benar *hexis*? Kebajikan seperti kemurahan hati mungkin memerlukan disposisi, tetapi apakah ada kebajikan yang lebih bersifat “bakat alami” (misalnya, kecerdasan atau kreativitas) yang tidak sepenuhnya diperoleh melalui habituasi? Aristoteles membedakan antara kebajikan alami (*physikē aretē*) dan kebajikan dalam arti penuh (*kyria aretē*). Kebajikan alami dapat dimiliki sejak lahir (misalnya, anak yang cenderung jujur), tetapi untuk menjadi kebajikan sejati, ia harus disempurnakan dengan *phronēsis* dan pilihan sadar. Jadi, *hexis proairetikē* adalah kebajikan dalam arti penuh. Ini masuk akal, tetapi tetap ada pertanyaan tentang seberapa besar peran faktor bawaan.

2. PROAIRETIKĒ (PILIHAN SADAR) SEBAGAI SINTESIS HASRAT DAN RASIO

KATA sifat *proairetikē* berasal dari kata *proairesis* (pilihan sadar, keputusan deliberatif). Ini adalah elemen paling khas dalam definisi Aristotelian, yang membedakannya dari intelektualisme Sokratik (yang hanya menekankan pengetahuan) dan dari etika kebiasaan yang mekanis.

Bagi Aristoteles, *proairesis* bukan sekadar keinginan (yang bisa irasional), juga bukan sekadar pendapat (yang bisa tanpa motivasi). Ia adalah hasil dari deliberasi (*bouleusis*) yang melibatkan akal budi praktis (*logos praktikos*) dan keinginan yang benar (*orthē orexis*). Dalam *proairesis*, rasio dan hasrat bekerja sama: rasio mempertimbangkan cara terbaik untuk mencapai tujuan yang baik, dan hasrat mendorong tindakan. Kebajikan sebagai *hexis proairetikē* berarti bahwa orang yang bajik secara stabil memilih tindakan yang tepat melalui proses deliberasi yang benar.

Dengan menekankan bahwa kebajikan bersifat *proairetikē*, Aristoteles menegaskan bahwa menjadi bajik adalah sebuah pilihan — bukan dalam arti bahwa setiap tindakan bajik dipilih secara terpisah tanpa kebiasaan, tetapi bahwa karakter kita adalah hasil dari pilihan-pilihan yang kita buat sepanjang waktu. Setiap kali kita memilih untuk bertindak jujur, kita sedikit demi sedikit membentuk disposisi jujur. Sebaliknya, setiap kali kita memilih untuk berbohong, kita membentuk disposisi tidak jujur. Karena pilihan-pilihan ini berada dalam kendali kita (setidaknya pada awalnya), maka kita bertanggung jawab atas watak kita. Ini adalah argumen penting melawan fatalisme atau determinisme eksternal.

Apakah semua pilihan yang membentuk karakter benar-benar disadari dan deliberatif? Banyak kebiasaan terbentuk tanpa refleksi sadar, melalui imitasi, pengaruh lingkungan, atau bahkan paksaan. Seorang anak yang dibesarkan dalam keluarga korup mungkin terbiasa berbohong tanpa pernah “memilih” untuk menjadi pembohong. Aristoteles mengakui peran pendidikan dan hukum dalam membentuk kebiasaan sejak dini. Ia mengatakan bahwa kebajikan bukan kodrat, tetapi juga

bukan melawan kodrat; kita secara alami memiliki kapasitas untuk menjadi bajik, tetapi aktualisasinya memerlukan latihan dan lingkungan yang mendukung. Jika lingkungan buruk, tanggung jawab mungkin bergeser ke masyarakat atau pendidik, bukan ke individu. Jadi, ada dimensi sosial dalam pembentukan karakter yang tidak sepenuhnya voluntaristik. Definisi *hexis proairetikē* mungkin lebih berlaku untuk orang dewasa dalam kondisi normal.

3. MESOTĒS (JALAN TENGAH) DAN RELATIVITAS KONTEKSTUAL

DEFINISI lengkap kebajikan dalam EN II.6 tidak berhenti pada *hexis proairetikē*; Aristoteles melanjutkan: “ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς” (*en mesotēti ousa tē pros hēmas*) — “berada dalam titik tengah yang relatif terhadap kita.” Ini menghubungkan definisi kebajikan dengan doktrin *mesotēs* (Jalan Tengah).

Kebajikan sebagai *hexis proairetikē* bertugas menemukan titik ekuilibrium antara dua ekstrem: kelebihan (*hyperbolē*) dan kekurangan (*elleipsis*). Sebagai contoh:

- Keberanian adalah titik tengah antara pengecut (kekurangan rasa takut) dan nekat (kelebihan rasa takut).
- Kemurahan hati adalah titik tengah antara kikir (kekurangan memberi) dan boros (kelebihan memberi).
- Kesederhanaan adalah titik tengah antara mati rasa (tidak menikmati kesenangan) dan intemperan (mengejar kesenangan berlebihan).

Titik tengah ini tidak bersifat matematis absolut (seperti rata-rata 5 dari 0 dan 10). Apa yang dianggap moderat bagi seorang atlet (misalnya, 5000 kalori per hari) mungkin berlebihan bagi pekerja kantoran. Aristoteles mengatakan bahwa titik tengah ditentukan dalam kaitannya dengan diri kita — yaitu, dengan mempertimbangkan kapasitas, kebutuhan, situasi, dan konteks individu. Ini adalah fleksibilitas yang membuat etika Aristotelian tidak kaku, tetapi juga menimbulkan masalah: tanpa kriteria objektif, bagaimana kita mengetahui titik tengah yang benar? Jawabannya: melalui *phronēsis*.

Apakah *mesotēs* dapat diterapkan untuk semua kebajikan? Aristoteles mengakui bahwa beberapa tindakan tidak memiliki tengah karena mereka sudah merupakan kejahatan secara intrinsik (misalnya, perzinahan, pencurian, pembunuhan). Tidak ada “keberanian yang sedang-sedang saja” dalam perzinahan; perzinahan adalah kesalahan dalam derajat apa pun. Jadi, *mesotēs* hanya berlaku untuk ranah di mana terdapat intensitas yang dapat diukur. Ini membatasi ruang lingkup doktrin.

4. PERAN PHRONĒSIS (KEBIJAKSANAAN PRAKTIS) SEBAGAI PANDUAN DAN STANDAR NORMATIF

ARISTOTELES menambahkan bahwa titik tengah ini ditentukan oleh “λόγος” (*logos*) — prinsip rasional — sebagaimana yang akan ditentukan oleh “ὁ φρόνιμος” (*ho phronimos*) — orang yang memiliki kebijaksanaan praktis. Ini adalah elemen normatif yang penting.

Phronēsis adalah kebajikan intelektual yang berkaitan dengan tindakan konkret. Ia berbeda dari *sophia* (kebijaksanaan teoretis) yang berkaitan dengan kebenaran abadi. *Phronēsis* memungkinkan akal budi praktis untuk melihat pilihan mana yang paling tepat dalam situasi konkret, mempertimbangkan semua faktor yang relevan (waktu, tempat, orang, tujuan, konsekuensi), dan memutuskan dengan bijaksana.

Aristoteles menegaskan bahwa tidak ada kebajikan moral tanpa *phronēsis*, dan tidak ada *phronēsis* tanpa kebajikan moral. Ini adalah lingkaran virtuos: untuk bertindak baik, Anda perlu kebijaksanaan praktis; untuk memiliki kebijaksanaan praktis, Anda perlu kebajikan moral (karena *phronēsis* tidak dapat digunakan untuk tujuan jahat; jika seseorang pandai merencanakan kejahatan, itu bukan *phronēsis* tetapi *deinotēs*, kelicikan). Keduanya menyatu dalam tindakan *proairesis*. Kebajikan tanpa *phronēsis* adalah kebajikan alami yang buta, bisa salah arah; *phronēsis* tanpa kebajikan adalah kelicikan amoral.

Apakah *phronēsis* dapat diajarkan? Aristoteles mengatakan bahwa ia diperoleh melalui pengalaman, bukan melalui kuliah. Ini adalah masalah pedagogis: bagaimana kita mendidik orang agar memiliki *phronēsis*? Melalui praktik, melalui paparan pada contoh-contoh bijak, melalui refleksi atas pengalaman. Tidak ada algoritma. Kritikus (misalnya, etika situasi) akan mengatakan bahwa ini tidak memberikan panduan yang cukup; tetapi Aristoteles menjawab bahwa etika bukanlah ilmu pasti, dan kebijaksanaan praktis tidak dapat digantikan oleh aturan.

5. KEBAJIKAN SEBAGAI “ALAM KEDUA” DAN STABILITAS ETIS

SECARA filosofis, definisi *hexis proairetikē* menunjukkan bahwa manusia memiliki potensi untuk mentransformasi kodrat biologisnya (*physis*) menjadi kodrat moral (*hexis, second nature*) melalui pembiasaan dan pilihan sadar.

Karena kebajikan adalah *hexis* (disposisi stabil), ia memberikan stabilitas dalam bertindak. Orang yang baik tidak perlu berjuang keras melawan dirinya sendiri setiap kali ingin berbuat baik; tindakan baik mengalir secara konsisten dari wataknya yang telah tertata. Ini adalah kebalikan dari *akrasia* (kelemahan kehendak) di mana ada konflik internal. Dalam perspektif Aristotelian, kebajikan sejati tidak hanya tentang “melakukan yang benar,” tetapi tentang “menginginkan yang benar” — sehingga tindakan baik dilakukan dengan sukacita, bukan dengan paksaan.

Kebajikan sebagai watak yang dipilih menunjukkan kesatuan antara pikiran, perasaan, dan tindakan. Orang yang baik tahu apa yang benar (*rasio*), merasakan keinginan untuk melakukannya (*afek*), dan melakukannya secara konsisten (tindakan). Tidak ada disosiasi. Ini adalah kondisi keparipurnaan manusia (*aretē*) di mana seluruh elemen jiwa bekerja secara harmonis di bawah kepemimpinan *rasio*. Inilah *eudaimonia* dalam tindakan.

Apakah definisi ini tidak terlalu menuntut? Apakah kebanyakan manusia yang berbuat baik tetapi masih berjuang melawan godaan dapat disebut “baik”? Aristoteles membedakan antara kebajikan sempurna (*sōphrosynē*) dan pengendalian diri (*enkrateia*). Kebanyakan orang mungkin berada dalam kategori

enkrateia — mereka tahu yang benar dan melakukannya, tetapi dengan perjuangan. Ini lebih rendah daripada kebajikan sempurna, tetapi tetap terpuji. Jadi, definisi *hexis proairetikē* adalah cita-cita, bukan deskripsi semua orang. Ini adalah aristokrasi moral yang mungkin tidak semua capai, tetapi dapat didekati.

6. ETIKA AGEN, PENDIDIKAN KARAKTER, DAN KRITIK TERHADAP DEONTOLOGI & UTILITARIANISME

DALAM diskursus kontemporer, definisi Aristotelian ini menjadi antitesis bagi etika yang hanya berfokus pada aturan (Deontologi ala Kant) atau hasil (Utilitarianisme ala Bentham/Mill).

— Etika agen (*agent-centered ethics*)

Fokus dialihkan dari “Apa yang harus saya lakukan?” (tindakan) menjadi “Saya ingin menjadi orang yang seperti apa?” (karakter). Pertanyaan moral pertama bukanlah “Apakah tindakan ini melanggar aturan?” atau “Apakah tindakan ini memaksimalkan kebahagiaan?”, tetapi “Apakah tindakan ini mencerminkan watak yang baik?”. Ini adalah pergeseran paradigma yang mempengaruhi psikologi moral dan pendidikan.

— Pendidikan karakter

Definisi *hexis proairetikē* mendasari teori pendidikan karakter yang menekankan pentingnya pembiasaan (*habituation*) dan pengembangan kemampuan deliberatif sejak dini untuk membentuk watak yang kokoh di masa dewasa. Program pendidikan karakter di sekolah (misalnya, mengajarkan kejujuran melalui cerita, latihan, dan panutan) berakar pada Aristoteles. Namun, kritik mengatakan bahwa pendidikan karakter bisa menjadi indoktrinasi jika tidak disertai dengan pengembangan otonomi dan *phronēsis*. Aristoteles menjawab bahwa pembiasaan awal diperlukan untuk memberikan fondasi, tetapi pada usia dewasa, individu harus mulai merefleksikan dan memilih secara sadar. Ini adalah keseimbangan.

Joseph Fletcher dan pengikut etika situasi berargumen bahwa tidak ada kebajikan yang stabil; yang benar tergantung pada situasi, dan keputusan harus dibuat kasus per kasus. Aristoteles menjawab bahwa *phronēsis* justru memungkinkan fleksibilitas; kebajikan bukanlah aturan kaku, tetapi disposisi untuk menemukan apa yang tepat dalam situasi tertentu. Jadi, etika situasi tidak bertentangan dengan Aristoteles jika dipahami dengan benar.

Eksperimen Milgram, Stanford Prison, dan Asch menunjukkan bahwa perilaku sangat dipengaruhi oleh situasi, bukan karakter stabil. Orang yang tampaknya baik dapat berbuat kejam dalam tekanan otoritas. Aristoteles mungkin menjawab bahwa mereka tidak memiliki *hexis* kebajikan yang kuat; kebajikan mereka hanya dangkal. Dalam situasi ekstrem, kebajikan sejati akan tetap bertahan (misalnya, ada individu yang menolak perintah tidak etis dalam eksperimen Milgram). Jadi, definisi Aristotelian dapat bertahan, tetapi ia mengakui bahwa kebanyakan orang tidak memiliki kebajikan yang stabil — dan ini adalah masalah yang harus diatasi oleh pendidikan dan budaya.

KHATIMAH

ἜΣΤΙΝ ἄρα ἡ ἀρετὴ ἐξ ἰσπραϊρετικῆς adalah sebuah proklamasi bahwa kemuliaan manusia bukanlah anugerah pasif, melainkan sebuah konstruksi aktif yang melibatkan kebiasaan, pilihan, dan rasio. Aristoteles mengajarkan bahwa kebajikan adalah perpaduan antara disiplin habituasi (melatih emosi dan tindakan) dan ketajaman rasio (menggunakan *phronēsis* untuk mempertimbangkan situasi). Menjadi manusia yang baik berarti membangun sebuah watak di mana pilihan-pilihan baik dilakukan secara sadar, konsisten, dan penuh pertimbangan. Kebajikan adalah seni menata jiwa — sebuah *hexis* yang memungkinkan kita untuk menavigasi kompleksitas kehidupan dengan integritas dan kebijaksanaan, menjadikan setiap tindakan sebagai cerminan dari pilihan sadar kita yang paling luhur.

Namun, seperti yang telah kita lihat, definisi ini tidak bebas dari masalah: ia elitis (hanya sedikit yang mencapai kebajikan sempurna), ia bergantung pada asumsi tentang lingkungan sosial yang mendukung habituasi (tidak semua orang memiliki kesempatan yang sama), ia tidak memberikan kriteria yang jelas untuk menentukan *mesotēs* selain merujuk pada *phronimos* (yang mungkin tidak ada dalam masyarakat yang rusak), dan ia mungkin terlalu rasionalis (mengabaikan dimensi spontanitas dan naluri). Juga, dalam psikologi modern, konsep *hexis* stabil dipertanyakan oleh bukti bahwa karakter dapat berubah sepanjang hidup dan dipengaruhi oleh situasi. Maka, kita perlu membaca definisi Aristotelian sebagai cita-cita regulatif, bukan sebagai deskripsi universal. Ia memberi kita arah: berusaha membentuk watak yang baik melalui praktik dan refleksi, sehingga tindakan baik menjadi spontan, bukan karena paksaan. Ia juga mengingatkan bahwa kita bertanggung jawab atas siapa kita menjadi — bukan dalam arti bahwa kita dapat mengubah watak dalam semalam, tetapi bahwa pilihan-pilihan kecil setiap hari, jika diulang, membentuk tebing moral yang sulit diubah. Dan dalam dunia yang sering mendorong kita untuk mengambil jalan pintas atau mengikuti arus, definisi Aristotelian adalah panggilan untuk mengambil kendali atas diri kita sendiri, untuk menjadi *architect of our own character*.



ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται

(*hē d' ēthikē ex ethous periginetai*: Keunggulan moral lahir dari kebiasaan)

— Aristoteles

PENDAHULUAN

DALAM pembukaan Buku II *Ethika Nikomacheia* (1103a17), Aristoteles merumuskan sebuah tesis fundamental: “ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται” (*hē d' ēthikē ex ethous periginetai*) — “kebajikan moral lahir dari kebiasaan.” Aristoteles menggunakan permainan kata etimologis yang sangat bermakna antara ἔθος (*ethos* — kebiasaan, praktik berulang) dan ἦθος (*ēthos* — karakter, watak, tempat tinggal yang stabil). Penekanan ini menunjukkan bahwa bagi Aristoteles, keunggulan moral bukanlah bakat bawaan (*innate*) atau sekadar anugerah kodrati (seperti tinggi badan atau warna mata), melainkan sebuah pencapaian yang diperoleh melalui keterlibatan aktif dan berulang dalam praksis moral. Dengan kata lain, karakter tidak diberikan; ia dibangun.

Pernyataan ini muncul setelah Aristoteles membedakan antara kebajikan intelektual (*dianoētikē*) yang berasal dari pengajaran (*didaskalia*) dan kebajikan moral (*ēthikē*) yang berasal dari kebiasaan (*ethos*). Ia dengan tegas menolak pandangan bahwa manusia secara alami baik atau jahat. Sebaliknya, kita memiliki potensi untuk menjadi baik, tetapi potensi itu hanya dapat diaktualisasikan melalui latihan berulang — sama seperti seseorang menjadi pemain lira yang mahir dengan terus berlatih memainkan lira, bukan dengan membaca buku teori musik.

Tesis ini memiliki konsekuensi radikal: ia membalik urutan umum dalam pembentukan kemampuan. Untuk indra (seperti penglihatan), kita memiliki potensi terlebih dahulu, baru kemudian kita menggunakannya. Untuk kebajikan, kita justru memperolehnya dengan mempraktikkannya terlebih dahulu. Kita menjadi adil dengan melakukan tindakan adil; kita menjadi berani dengan melakukan tindakan berani. Ini adalah paradoks pembentukan diri: seseorang harus bertindak seolah-olah ia sudah bajik untuk benar-benar menjadi bajik. Tindakan mendahului status ontologis karakter. Dalam esai ini, kita akan menelusuri distingsi antara kebajikan intelektual dan moral, teori potensialitas dan aktualitas, analogi *technē* (keahlian teknis), konsep *hexis* sebagai disposisi stabil, hubungan antara habituasi dan *phronēsis* (kebijaksanaan praktis), implikasi pedagogis, serta kritik modern

terhadap pandangan ini (apakah kebiasaan cukup? Peran refleksi, lingkungan, dan faktor genetik). Kita juga akan menilai relevansinya untuk pendidikan moral kontemporer dan pembentukan karakter di era digital.

1. DISTINGSI ANTARA KEBAJIKAN INTELEKTUAL DAN KEBAJIKAN MORAL

ARISTOTELES membagi keunggulan manusia menjadi dua ranah besar, yang masing-masing diperoleh melalui cara yang berbeda:

- Kebajikan intelektual (*dianoētikē aretē*): Berkaitan dengan kemampuan berpikir, seperti kebijaksanaan teoretis (*sophia*), pemahaman (*nous*), dan kebijaksanaan praktis (*phronēsis*). Kebajikan ini berasal dari pengajaran (*didaskalia*), membutuhkan waktu, pengalaman, dan instruksi. Mereka dapat diajarkan secara eksplisit, seperti pelajaran matematika atau filsafat.
- Kebajikan moral (*ēthikē aretē*): Berkaitan dengan karakter dan tindakan, seperti keberanian, keadilan, kemurahan hati, moderasi. Kebajikan ini berasal dari kebiasaan (*ethos*). Mereka tidak dapat diajarkan melalui ceramah atau buku semata; seseorang harus dibiasakan untuk bertindak dengan cara tertentu sejak dini.

Analisis ini menegaskan bahwa menjadi “bijak secara teori” (mengetahui apa itu keadilan) berbeda dengan menjadi “orang baik secara praktis” (bertindak adil dengan spontan). Seorang filsuf etika yang hafal definisi keadilan tetapi tidak pernah mempraktikkannya dalam hidup tidak dapat disebut baik. Pengetahuan tentang etika tidak cukup untuk menjadikan seseorang baik; ia harus melalui proses internalisasi melalui tindakan nyata. Inilah kritik Aristoteles terhadap intelektualisme Sokratik: Sokrates menganggap bahwa jika seseorang tahu apa yang baik, ia akan melakukannya; Aristoteles menunjukkan bahwa pengetahuan harus dibumikan melalui kebiasaan.

Apakah distingsi ini terlalu tegas? Tidakkah kebajikan intelektual juga memerlukan kebiasaan (misalnya, kebiasaan membaca, meneliti, berpikir kritis)? Sebaliknya, apakah kebajikan moral sama sekali tidak memerlukan pengajaran (misalnya, anak perlu diajari bahwa mencuri itu salah)? Aristoteles tidak bermaksud memisahkan secara mutlak; ia hanya menekankan titik berat yang berbeda. Kebajikan moral memerlukan *ethismos* (pembiasaan) sebagai fondasi, tetapi begitu karakter terbentuk, *phronēsis* (kebijaksanaan praktis) — yang merupakan kebajikan intelektual — akan memandu tindakan. Jadi, ada interaksi dinamis.

2. TEORI POTENSIALITAS DAN AKTUALITAS (*DYNAMIS* DAN *ENERGEIA*)

Secara ontologis, Aristoteles membedakan pembentukan kebajikan dari perkembangan indera biologis. Ia memberikan contoh:

- Urutan biologis untuk indera (seperti penglihatan): Pertama, kita memiliki potensi (*dynamis*) untuk melihat — mata kita sudah memiliki kemampuan alami sejak lahir. Kemudian, kita mengaktualisasikan (*energeia*) potensi itu dengan benar-benar melihat. Kita tidak “belajar” melihat dengan cara melihat; kita

sudah bisa melihat sejak lahir (meskipun latihan dapat meningkatkan ketajaman, tetapi dasar potensinya ada). Dalam kasus ini, potensi mendahului aktualisasi.

- Urutan moral untuk kebajikan: Sebaliknya, untuk kebajikan, kita tidak memiliki potensi bawaan untuk menjadi adil atau berani. Kita memiliki kapasitas alami untuk mengembangkan kebajikan (yaitu, kemampuan untuk belajar melalui imitasi dan praktik), tetapi kebajikan itu sendiri tidak ada dalam diri kita sejak awal. Kita memperoleh kebajikan dengan mempraktikkannya terlebih dahulu. Kita menjadi adil dengan melakukan tindakan adil; kita menjadi berani dengan melakukan tindakan berani. Di sini, aktualisasi (tindakan) mendahului potensi (karakter yang stabil). Setelah kita melakukan cukup banyak tindakan adil, kita mengembangkan *hexis* (disposisi stabil) yang kemudian membuat tindakan adil menjadi spontan. Pada titik itu, kita dapat dikatakan *memiliki* kebajikan sebagai bagian dari karakter.

Ini adalah paradoks pembentukan diri yang terkenal: bagaimana mungkin seseorang melakukan tindakan adil sebelum ia menjadi orang yang adil? Bukankah tindakan adil hanya dapat dilakukan oleh orang adil? Aristoteles menjawab bahwa tindakan dapat disebut “adil” dalam arti eksternal (sesuai dengan hukum dan norma) bahkan jika pelakunya belum memiliki disposisi internal yang stabil. Seorang anak yang dipaksa berbagi mainan oleh orang tuanya melakukan tindakan yang secara objektif adil, meskipun ia melakukannya dengan enggan. Melalui pengulangan, ia mulai merasakan nilai dari berbagi, dan akhirnya ia menginginkannya. Dengan cara ini, tindakan membentuk disposisi, bukan sebaliknya.

Apakah paradoks ini tidak mengabaikan peran motivasi awal? Mengapa seseorang mau melakukan tindakan adil untuk pertama kalinya jika ia belum memiliki kecenderungan keadilan? Aristoteles mengandalkan otoritas eksternal (orang tua, guru, hukum) untuk memaksa atau membujuk anak melakukan tindakan yang benar pada tahap awal. Kemudian, melalui pengulangan, motivasi internal tumbuh. Ini adalah model pendidikan moral otoriter yang kontroversial: apakah memaksa anak untuk berbuat baik tidak merusak otonominya? Aristoteles menjawab bahwa anak belum memiliki otonomi penuh; pembiasaan awal diperlukan untuk memberikan fondasi agar nanti ia dapat memilih secara sadar. Ini mungkin masuk akal dalam perkembangan anak, tetapi masalah muncul ketika otoritas itu sewenang-wenang atau jahat.

3. ANALOGI *TECHNĒ* (KEAHLIAN TEKNIS)

ARISTOTELES menyepadankan perolehan kebajikan dengan perolehan keahlian teknis (*technē*). Contohnya: seorang pembangun menjadi ahli dengan cara membangun; seorang pemain lira menjadi mahir dengan cara memainkan lira. Tidak ada yang menjadi pembangun hanya dengan membaca buku tentang arsitektur, atau menjadi pemain lira hanya dengan mendengarkan konser.

- Kualitas tindakan: Sebagaimana praktik yang buruk (misalnya, memainkan lira dengan jari yang salah) menghasilkan pemain lira yang buruk, demikian pula

habituasi yang salah (misalnya, membiasakan diri berbohong) menghasilkan karakter yang buruk. Sebaliknya, praktik yang baik menghasilkan pemain yang baik, dan kebiasaan yang baik menghasilkan karakter yang baik.

- Peran bimbingan: Dalam keahlian teknis, seorang pemula memerlukan guru yang menunjukkan cara yang benar, mengoreksi kesalahan, dan memberikan umpan balik. Demikian pula dalam pembentukan moral, individu memerlukan pendidik (orang tua, guru, dan akhirnya hukum dalam polis) yang membiasakan mereka melakukan tindakan yang benar. Inilah mengapa Aristoteles menekankan peran legislator dalam *Politika*: hukum yang baik membiasakan warga negara untuk bertindak bajik, sehingga kebajikan menjadi “alam kedua” (*second nature*) bagi mereka.

Apakah analogi *technē* sempurna? Dalam keahlian teknis, tujuan bersifat eksternal (membangun rumah yang kokoh, menghasilkan musik yang indah). Dalam moralitas, tujuan adalah tindakan itu sendiri dan karakter agen. Apakah melakukan tindakan adil karena kebiasaan (tanpa refleksi) sama bernilainya dengan melakukannya karena pilihan sadar? Aristoteles menjawab bahwa pada tahap awal, kebiasaan tanpa refleksi adalah langkah pertama; tetapi kebajikan yang matang (*teleia aretē*) memerlukan *proairesis* (pilihan sadar) dan *phronēsis*. Namun, kebiasaan tetap menjadi fondasi. Ini kredibel.

4. KONSEP HEXIS

Tujuan dari habituasi bukan sekadar pengulangan mekanis (seperti refleks Pavlovian). Aristoteles membedakan antara kebiasaan dalam arti dangkal dan *hexis* — disposisi karakter yang stabil, aktif, dan rasional.

- Bukan refleks buta: Kebiasaan moral berbeda dengan kebiasaan biologis (seperti bernapas) atau kebiasaan teknis murni (seperti mengikat tali sepatu tanpa berpikir). Habituasi moral bertujuan untuk menata perasaan dan hasrat kita agar selaras dengan rasio. Seseorang yang terbiasa mengendalikan amarah tidak hanya “tidak meledak”, tetapi ia merasakan bahwa kemarahan yang berlebihan itu tidak menyenangkan. Ia belajar untuk menginginkan apa yang benar.
- Stabilitas etis: Ketika seseorang telah mencapai *hexis* melalui kebiasaan, melakukan tindakan bajik tidak lagi dirasakan sebagai beban atau paksaan, melainkan memberikan kepuasan dan kebahagiaan (*pleasure in virtue*). Indikator bahwa seseorang telah memiliki kebajikan adalah ketika ia merasa senang saat melakukan tindakan baik dan merasa tidak nyaman saat melakukan tindakan buruk (atau bahkan membayangkannya). Orang yang benar-benar adil tidak perlu berjuang keras untuk tidak mencuri; ia tidak menginginkan barang curian sejak awal. Ini adalah harmoni internal antara hasrat dan rasio.

Apakah *hexis* yang stabil tidak mengabaikan refleksivitas kritis? Seorang Nazi yang terbiasa membenci Yahudi mungkin “merasa senang” melakukan kejahatan; apakah itu kebajikan? Tidak, karena kebiasaannya didasarkan pada keyakinan palsu dan tujuan jahat. Aristoteles mengakui bahwa habituasi harus dipandu oleh

phronēsis dan hukum yang benar. Jika lingkungan sosial korup, habituasi dapat menghasilkan keburukan. Jadi, *hexis* saja tidak cukup; diperlukan kebenaran dari kebiasaan itu. Ini adalah titik di mana lingkungan dan pendidikan berperan krusial.

5. HABITUASI SEBAGAI PRASYARAT *PHRONĒSIS* (KEBIJAKSANAAN PRAKTIS)

MESKIPUN kebiasaan membangun karakter, kebajikan yang sempurna membutuhkan panduan rasional. Namun, rasio itu sendiri tidak dapat berfungsi tanpa fondasi kebiasaan yang tepat. Inilah dialektika antara karakter dan rasio.

- Habituasi menyiapkan “tanah” jiwa: Seseorang yang tidak terbiasa mengendalikan nafsunya — yang hidup dalam kemarahan, kerakusan, atau kemalasan — tidak akan mampu mendengarkan atau memahami prinsip-prinsip etika. Pikirannya dikaburkan oleh hasrat. Sebaliknya, seseorang yang telah dilatih sejak muda untuk bertindak dengan cara tertentu akan memiliki kepekaan moral yang tajam; ia dapat “melihat” dengan cepat apa yang tepat dalam situasi konkret.
- Titik tengah (*mesotēs*) : Melalui kebiasaan yang tepat, seseorang dilatih untuk menemukan jalan tengah antara dua ekstrem. Pengalaman berulang memberikan ketajaman persepsi untuk menilai situasi yang kompleks secara tepat, tanpa perlu menghitung secara eksplisit setiap kali. Seorang prajurit yang berpengalaman tahu kapan harus mundur dan kapan harus maju; ia tidak perlu menghitung probabilitas kematian.
- Lingkaran virtuos: *Phronēsis* memerlukan kebajikan moral, dan kebajikan moral memerlukan *phronēsis* (karena tanpa kebijaksanaan praktis, kebajikan bisa menjadi kebajikan alami yang buta). Habituasi adalah jembatan yang memungkinkan lingkaran ini dimulai. Melalui kebiasaan yang benar, seseorang mengembangkan karakter yang membuatnya cenderung bertindak baik; kemudian, melalui refleksi dan pengalaman, ia mengembangkan *phronēsis* yang menyempurnakan kebajikannya.

Apakah mungkin seseorang memiliki kebiasaan baik tetapi tidak pernah mengembangkan *phronēsis* (misalnya, karena keterbatasan intelektual)? Mungkin. Dalam kasus seperti itu, ia dapat disebut “baik” dalam arti tidak berbahaya, tetapi tidak “bijak.” Aristoteles mungkin menerima bahwa ada tingkatan kebajikan. Yang penting, habituasi adalah titik awal yang diperlukan, tetapi tidak cukup untuk kebajikan sempurna.

6. IMPLIKASI PEDAGOGIS DAN EKSISTENSIAL

TESIS bahwa kebajikan lahir dari kebiasaan membawa konsekuensi besar bagi tanggung jawab individu dan pendidikan moral.

- Tanggung jawab atas diri sendiri: Karena karakter adalah hasil dari kebiasaan, dan kebiasaan adalah hasil dari pilihan-pilihan kecil yang berulang (terutama pada masa muda), maka manusia bertanggung jawab penuh atas jenis karakter yang ia miliki di masa tua. Aristoteles menyatakan bahwa “kita adalah apa yang kita lakukan berulang kali.” Dengan demikian, kita adalah arsitek dari jiwa

kita sendiri. Ini adalah argumen yang kuat melawan fatalisme: meskipun kita tidak dapat memilih lingkungan awal kita, kita dapat memilih respons kita dan membentuk kebiasaan baru seiring waktu.

- Pentingnya pendidikan dini: Aristoteles menyatakan bahwa “tidaklah sedikit perbedaannya apakah kita dibiasakan dengan cara ini atau itu sejak masa muda; justru itulah yang paling menentukan, atau tepatnya, menentukan segalanya.” (*Ethika Nikomacheia* 1103b23–25). Masa kanak-kanak adalah periode di mana kebiasaan paling mudah terbentuk dan paling sulit diubah. Oleh karena itu, negara (polis) memiliki kewajiban untuk menyediakan sistem pendidikan moral melalui hukum dan adat, sehingga warga negara dibiasakan untuk bertindak baik sejak dini. Inilah fondasi bagi konsep negara sebagai pendidik dalam *Politika*.

Apakah tanggung jawab penuh atas karakter dapat dibebankan kepada individu yang dibesarkan dalam lingkungan yang sangat buruk (misalnya, anak-anak yang tumbuh di zona perang, kemiskinan ekstrem, atau keluarga kriminal)? Aristoteles mengakui bahwa habituasi memerlukan lingkungan yang mendukung; jika tidak, individu mungkin tidak memiliki kesempatan untuk mengembangkan kebajikan. Namun, ia tetap berpendapat bahwa setelah dewasa, seseorang memiliki kapasitas untuk mengubah kebiasaannya — meskipun lebih sulit. Kritik modern dari psikologi sosial (misalnya, eksperimen Zimbardo) menunjukkan bahwa situasi dapat mengalahkan karakter, sehingga tanggung jawab individu harus dilihat dalam konteks. Aristoteles mungkin terlalu optimis tentang kekuatan agensi individu.

7. PENDIDIKAN KARAKTER, KEBIASAAN DIGITAL, DAN KRITIK NEUROSAINS

Di abad ke-21, maksim Aristotelian “moral excellence comes from habit” menemukan resonansi baru dalam pendidikan karakter, tetapi juga menghadapi tantangan dari neurosains dan psikologi kognitif.

- Pendidikan karakter. Program seperti *Character Counts!* atau *Positive Action* menerapkan prinsip Aristotelian: kebajikan seperti kejujuran, rasa hormat, dan tanggung jawab diajarkan melalui pembiasaan, bukan hanya ceramah. Siswa dilatih untuk melakukan tindakan baik berulang kali, dengan harapan bahwa kebiasaan itu akan menginternalisasi menjadi karakter. Bukti empiris menunjukkan bahwa program semacam itu efektif, meskipun tidak selalu.
- Kebiasaan digital. Di era media sosial dan kecanduan *scroll*, kebiasaan baru terbentuk tanpa refleksi: memeriksa notifikasi setiap 5 menit, merespons emosi dengan *like*, dan mengonsumsi informasi dalam potongan pendek. Kebiasaan ini membentuk karakter: orang menjadi mudah teralihkan, tidak sabar, dan rentan terhadap kemarahan publik. Aristoteles akan mengatakan bahwa kita sedang membentuk karakter buruk melalui kebiasaan digital yang tidak disadari. Solusinya adalah dengan membiasakan diri untuk *digital detox*, membaca panjang, dan interaksi langsung — tetapi ini memerlukan disiplin.
- Kritik neurosains. Penelitian tentang neuroplastisitas menunjukkan bahwa kebiasaan memang mengubah struktur otak (jalur saraf yang sering digunakan

menjadi lebih kuat). Ini mendukung Aristoteles. Namun, penelitian juga menunjukkan bahwa faktor genetik (temperamen bawaan) dan lingkungan awal (trauma) memiliki pengaruh besar terhadap karakter yang sulit diubah dengan kebiasaan sederhana. Aristoteles mungkin menjawab bahwa kebajikan tetap dapat dikembangkan, tetapi dengan usaha ekstra. Ini realistis.

- Peran refleksi. Psikologi moral kontemporer (Kahneman, Haidt) menunjukkan bahwa banyak keputusan moral dibuat secara intuitif (Sistem 1), bukan melalui deliberasi sadar. Kebiasaan adalah fondasi dari Sistem 1. Namun, Sistem 2 (refleksi sadar) diperlukan untuk mengoreksi bias dan menyesuaikan kebiasaan ketika situasi berubah. Aristoteles, dengan konsep *phronēsis*, mengakui perlunya refleksi. Jadi, ia tidak anti-intelektual.

KHATIMAH

MAKSIM Aristotelian “Keunggulan moral lahir dari kebiasaan” adalah sebuah proklamasi tentang plastisitas moral manusia. Ia mengingatkan kita bahwa moralitas bukan terletak pada ide-ide abstrak di awan, melainkan tertanam dalam otot, saraf, dan kecenderungan tindakan kita sehari-hari. Kebajikan adalah sebuah “keterampilan hidup” yang harus dilatih dengan disiplin tanpa henti. Dengan membiasakan diri dalam kebaikan, manusia mentransformasi dorongan-dorongan instingtualnya menjadi karakter yang mulia, menjadikan keunggulan bukan sebagai sebuah peristiwa tunggal, melainkan sebagai sebuah gaya hidup yang menetap.

Namun, seperti yang telah kita lihat, tesis ini tidak boleh disederhanakan menjadi “kebiasaan apa pun baik.” Kebiasaan harus dipandu oleh kebenaran dan tujuan yang benar (yaitu, kebahagiaan sejati). Tanpa bimbingan *phronēsis*, kebiasaan dapat menghasilkan karakter yang kaku, bahkan jahat. Juga, kebiasaan tanpa refleksi dapat menjadi bentuk kepatuhan buta yang tidak menghormati otonomi. Aristoteles mengakui perlunya refleksi dan pilihan sadar pada tahap kedewasaan. Jadi, modelnya adalah spiral: kebiasaan awal → karakter → refleksi → penyempurnaan kebiasaan.

Dalam dunia yang sering mendorong kebiasaan instan dan konsumtif, peringatan Aristoteles tetap relevan: kita menjadi apa yang kita lakukan berulang kali. Maka, jika kita ingin menjadi baik, kita harus *berlatih* menjadi baik — bukan hanya membicarakannya. Dan praktik itu harus dimulai sejak dini, didukung oleh lingkungan yang tepat, dan terus dievaluasi oleh rasio. Dengan demikian, keunggulan moral bukanlah anugerah, tetapi sebuah proyek seumur hidup yang memerlukan kesadaran, disiplin, dan komunitas yang mendukung.

τὸ δ' εὖ μάλα περὶ πάντων ἐπίστασθαι χαλεπὸν

(to d' eu mala peri pantōn epistasthai chalepon: mengetahui segala sesuatu dengan sangat baik (secara tepat) adalah sulit)

— Aristoteles

PENDAHULUAN

DALAM arsitektur etika Aristotelian, khususnya dalam *Ethika Nikomacheia* Buku II (1106b36–1107a2), tesis sentral yang diajukan adalah bahwa kebajikan moral (*ēthikē aretē*) adalah sebuah titik tengah (*mesotēs*). Aristoteles memposisikan kebajikan bukan sebagai lawan absolut dari keburukan dalam pengertian dualistik (misalnya, kebaikan melawan kejahatan sebagai dua kutub yang berlawanan), melainkan sebagai sebuah kondisi keseimbangan yang diapit oleh dua ekstremitas keburukan: kelebihan (*hyperbolē*) dan kekurangan (*elleipsis*). Doktrin ini bukan sekadar anjuran untuk bersikap moderat secara pasif atau “tidak berlebihan” dalam arti populer; ia adalah sebuah tuntutan akan presisi intelektual dan moral dalam menavigasi kompleksitas hasrat dan tindakan manusia.

Aristoteles menyadari bahwa doktrin *mesotēs* dapat disalahpahami sebagai ajaran untuk selalu mengambil jalan tengah yang aman, yang mengarah pada sikap bimbang atau kompromi tanpa prinsip. Ia membantah hal ini dengan menekankan bahwa titik tengah moral bukanlah rata-rata aritmetika, tetapi puncak keunggulan (*akrotēs*) dalam konteks tertentu. Lebih jauh, ia mengakui bahwa mencapai titik tengah ini sangat sulit (*chalepon*), seperti yang ia ungkapkan dalam fragmen terkenal: “τὸ δ' εὖ μάλα περὶ πάντων ἐπίστασθαι χαλεπὸν” (to d' eu mala peri pantōn epistasthai chalepon) — “mengetahui segala sesuatu dengan sangat baik (secara tepat) adalah sulit.” Kesulitan ini bukan karena kurangnya informasi, tetapi karena presisi moral memerlukan pertimbangan simultan atas banyak faktor (waktu, objek, orang, tujuan, cara) yang bersifat partikular dan tidak dapat direduksi ke aturan umum.

Dalam esai ini, kita akan menelusuri taksonomi *mesotēs* (perbedaan antara titik tengah objektif dan titik tengah relatif terhadap kita), struktur triadik keburukan dan kebajikan, kesulitan (*chalepon*) dalam presisi moral, peran *phronēsis* (kebijaksanaan praktis) sebagai satu-satunya jalan untuk menemukan titik tengah, demarkasi terhadap tindakan yang intrinsik buruk (di mana *mesotēs* tidak berlaku), serta

implikasi eksistensialnya untuk pembentukan karakter (*hexis*) dan *eudaimonia*. Kita juga akan mengkritik doktrin ini: apakah *mesotēs* tidak terlalu bergantung pada budaya atau kelas? Apakah ia dapat diterapkan pada semua kebajikan? Apakah ia mengabaikan situasi di mana “titik tengah” justru adalah ekstrem (misalnya, melawan tirani)? Dan apakah kesulitan yang diakui Aristoteles tidak menjadikan etika sebagai sesuatu yang hanya bisa dicapai oleh segelintir elit berpendidikan?

1. TAKSONOMI MESOTĒS

ARISTOTELES membedakan dua jenis titik tengah untuk memberikan kejelasan metodologis dan menghindari kesalahpahaman:

- *Medium Rei* (Titik tengah objektif): Ini adalah titik tengah aritmetika yang sama bagi semua orang, tidak bergantung pada subjek. Contoh: angka 6 berada tepat di tengah antara 2 dan 10 (jarak yang sama). Atau dalam geometri, titik pusat lingkaran. Ini bersifat matematis, statis, universal. Tidak ada perbedaan individu; 6 adalah titik tengah bagi siapa pun.
- *Pros Hēmas* (Titik tengah relatif terhadap kita): Ini adalah esensi dari kebajikan moral. Titik tengah ini tidak ditentukan secara kaku oleh formula matematis, melainkan bergantung pada konteks subjek, situasi, dan waktu. Aristoteles menggunakan analogi nutrisi: jumlah makanan yang “sedang” (*meson*) bagi seorang atlet gulat profesional (misalnya, 5000 kalori per hari) akan menjadi berlebihan (*hyperbolē*) bagi seorang pekerja kantor yang tidak aktif. Sebaliknya, jumlah yang sedang untuk pekerja kantor akan menjadi kekurangan bagi atlet. Tidak ada angka kalori universal yang tepat untuk semua orang.

Analog lain: latihan fisik. Takaran lari yang tepat untuk seorang pelari maraton berbeda dengan untuk seorang yang baru memulai olahraga. Demikian pula dalam moral: apa yang merupakan keberanian yang tepat dalam situasi perang gerilya mungkin berbeda dengan dalam situasi negosiasi damai. Aristoteles dengan tegas menolak pendekatan “satu ukuran untuk semua” dalam etika.

Kebajikan moral, dengan demikian, menuntut sensitivitas terhadap partikularitas situasi (*particular sensitivity*). Ini adalah kebalikan dari pendekatan Kantian yang mencari hukum universal yang berlaku tanpa kecuali. Aristoteles tidak mencari formula; ia mencari kebijaksanaan praktis yang mampu membaca nuansa. Namun, di sinilah letak kelemahan: tanpa aturan universal, bagaimana kita menghindari relativisme? Jika setiap situasi unik, lalu apa yang mencegah seseorang mengklaim bahwa tindakannya tepat karena “konteksnya berbeda”? Aristoteles menjawab bahwa titik tengah ditentukan oleh *orthos logos* (akal budi yang benar) dan dengan merujuk pada *ho phronimos* (orang bijak praktis) — tetapi ini memindahkan masalah dari aturan ke orang. Siapa yang menentukan siapa *phronimos*? Ini adalah lingkaran yang tidak dapat dihindari dalam etika kebajikan.

2. STRUKTUR TRIADIK KEBURUKAN DAN KEBAJIKAN

Kebajikan moral beroperasi dalam ranah perasaan (*pathē*) dan tindakan (*praxeis*)

— terutama yang berkaitan dengan kesenangan dan rasa sakit. Aristoteles menetapkan struktur triadik untuk setiap ranah:

Ranah	Defisiensi (<i>Elleipsis</i>)	Kebajikan (<i>Mesotēs</i>)	Ekses (<i>Hyperbolē</i>)
Ketakutan & Kepercayaan	Pengecut (<i>deilia</i>)	Keberanian (<i>andreia</i>)	Nekat (<i>thrasytēs</i>)
Kesenangan fisik (sentuhan, rasa)	Mati rasa (<i>anaisthēsia</i>)	Moderasi (<i>sōphrosynē</i>)	Intemperan (<i>akolasia</i>)
Memberi & menerima uang (kecil)	Kikir (<i>aneleutheria</i>)	Kemurahan hati (<i>eleutheriotēs</i>)	Boros (<i>asōtia</i>)
Kehormatan & aib (besar)	Rendah diri (<i>mikropsychia</i>)	Kebesaran jiwa (<i>megalopsychia</i>)	Sombong (<i>chaunotēs</i>)
Kemarahan	Tidak mudah marah (<i>aorgēsia</i>)	Kesabaran (<i>praotēs</i>)	Pemarah (<i>orgilotēs</i>)

Penting untuk dicatat bahwa kebajikan adalah sebuah “puncak” (*akrotēs*) dalam hal keunggulan, namun secara substansi dan definisi, ia adalah sebuah titik tengah. Menjadi berani berarti tidak membiarkan rasa takut melumpuhkan (defisiensi), namun juga tidak membiarkan kepercayaan diri yang buta mengabaikan bahaya (ekses). Ini bukan “kompromi” antara dua kelemahan; ini adalah keunggulan yang hanya dapat dicapai dengan mengintegrasikan keberanian yang tepat.

Aristoteles menekankan bahwa kedua ekstrem sama-sama buruk, tetapi dalam praktik, manusia cenderung lebih mudah jatuh ke salah satu ekstrem tergantung pada temperamen dan lingkungan. Beberapa orang secara alami cenderung takut (kecenderungan ke pengecut), yang lain cenderung nekat. Pendidikan moral bertujuan untuk menarik mereka ke tengah.

Apakah struktur triadik ini terlalu sederhana? Dalam situasi nyata, terkadang satu ekstrem lebih buruk daripada yang lain. Misalnya, dalam konteks perang melawan tirani, pengecut mungkin lebih tercela daripada nekat, karena pengecut membiarkan kejahatan terjadi. Aristoteles mungkin akan mengatakan bahwa nekat juga buruk karena dapat membahayakan rekan seperjuangan, tetapi ia tidak memberikan bobot yang berbeda. Doktrin *mesotēs* cenderung simetris dalam penilaiannya, padahal moralitas sering asimetris.

3. CHALEPON

KUTIPAN “τὸ δ’ εὖ μάλα περὶ πάντων ἐπίστασθαι χαλεπὸν” — “mengetahui segala sesuatu dengan sangat baik (secara tepat) adalah sulit” — muncul dalam konteks di mana Aristoteles mengakui bahwa teori tentang titik tengah mudah diucapkan, tetapi implementasinya sangat sulit. Ini bukan sekadar observasi psikologis; ia adalah pengakuan epistemologis bahwa etika bukanlah ilmu pasti.

Satu jalan benar, banyak jalan salah: Aristoteles menggunakan analogi pemanah (EN II.6, 1106b28–34): “Karena itu mudah meleset dari sasaran, tetapi sukar mengenainya; dan karena alasan inilah kelebihan dan kekurangan adalah milik keburukan, tetapi titik tengah milik kebajikan.” Sebagaimana pemanah lebih mudah meleset daripada mengenai sasaran, manusia lebih mudah jatuh ke dalam ekstremitas daripada mempertahankan titik tengah. Ini adalah prinsip asimetri: keburukan memiliki banyak bentuk, kebajikan hanya satu (dalam setiap kategori). Seorang pengecut dan seorang nekat sama-sama salah, tetapi dengan cara yang berbeda.

Untuk mencapai titik tengah, seseorang harus bertindak pada waktu yang tepat (*hote dei*), mengenai objek yang tepat (*peri ha dei*), terhadap orang yang tepat (*hon dei*), dengan tujuan yang tepat (*hou heneka dei*), dan dengan cara yang tepat (*hōs dei*). Kegagalan dalam satu parameter saja sudah cukup untuk menggeser tindakan dari wilayah kebajikan menuju keburukan. Misalnya, memberikan sumbangan uang: Jumlah yang tepat (tidak terlalu sedikit, tidak terlalu banyak) — tetapi jika diberikan kepada orang yang salah (penipu), atau pada waktu yang salah (ketika penerima dalam bahaya karena membawa uang), atau dengan cara yang salah (mempermalukan penerima), maka tindakan itu tidak bajik meskipun jumlahnya “tepat.”

Mengapa sulit? Karena parameter-parameter ini bersifat kontekstual dan tidak dapat dihitung sebelumnya. Tidak ada algoritma untuk menentukan “waktu yang tepat” dalam semua situasi. Diperlukan pengalaman dan pengamatan yang tajam. Aristoteles mengakui bahwa etika tidak dapat mencapai presisi matematika; kita harus puas dengan “garis besar” dan “kebenaran untuk sebagian besar kasus” (*hōs epi to poly*).

Apakah kesulitan ini tidak menjadikan etika hanya untuk para elit? Hanya mereka yang memiliki waktu luang (*otium*) dan pendidikan yang dapat mengembangkan *phronēsis* untuk membuat penilaian rumit ini. Budak, perempuan, dan buruh kasar dalam masyarakat Yunani kuno tidak memiliki akses yang sama. Aristoteles mungkin menjawab bahwa kebajikan dapat dikembangkan dalam batas-batas peran sosial seseorang, tetapi tetap ada ketimpangan akses. Kritik modern: doktrin *mesotēs* terlalu bergantung pada kelas menengah ke atas yang memiliki ruang untuk refleksi.

4. PERAN *PHRONĒSIS* (KEBIJAKSANAAN PRAKTIS) SEBAGAI SATU-SATUNYA JALAN MENUJU PRESISI

MENCAPAI *mesotēs* bukanlah hasil dari keberuntungan atau insting belaka; ia adalah produk dari *phronēsis* — kebijaksanaan praktis yang merupakan kebajikan intelektual yang memungkinkan seseorang untuk mempertimbangkan dengan benar dalam situasi konkret.

Titik tengah ditentukan oleh prinsip rasional (*kata ton orthon logon*). Tanpa ketajaman intelektual untuk menganalisis situasi — untuk melihat apa yang relevan,

apa yang proporsional, apa yang risiko dan manfaatnya — seseorang tidak akan bisa menemukan di mana “tengah” itu berada. Ini bukan perasaan kabur; ini adalah penalaran tentang partikular.

Seperti telah dibahas dalam idiom sebelumnya, kebajikan moral dan *phronēsis* saling membutuhkan. Kebajikan moral memberikan motivasi yang benar (menginginkan tujuan yang baik), sementara *phronēsis* memberikan cara yang benar (menentukan sarana yang tepat). Tanpa kebajikan moral, *phronēsis* menjadi kelicikan (*deinotēs*), yaitu kemampuan untuk mencapai tujuan jahat dengan efisien. Tanpa *phronēsis*, kebajikan moral adalah kebajikan alami yang buta (seperti anak yang jujur tetapi naif, yang dapat dimanfaatkan). Inilah mengapa “mengetahui secara tepat” (*epistasthai*) menjadi prasyarat sekaligus tantangan terbesar dalam etika: pengetahuan moral tidak hanya teoretis, tetapi praktis — pengetahuan yang langsung membimbing tindakan dalam situasi yang unik.

Apakah *phronēsis* dapat diajarkan? Aristoteles mengatakan bahwa ia diperoleh melalui pengalaman, bukan melalui kuliah. Ini berarti bahwa orang muda (yang kurang pengalaman) tidak dapat menjadi *phronimos*. Namun, ia tetap dapat memiliki kebajikan moral melalui habituasi, dengan bimbingan orang yang lebih bijaksana. Tapi ini mengandaikan adanya komunitas yang berfungsi dengan baik — sesuatu yang tidak selalu ada. Dalam masyarakat yang rusak, *phronēsis* mungkin tidak dapat berkembang.

5. DEMARKASI TERHADAP TINDAKAN YANG INTRINSIK BURUK

PENTING untuk dicatat bahwa Aristoteles memberikan batasan yang tegas: tidak semua tindakan memiliki titik tengah. Ini membedakan etikanya dari relativisme moral atau dari karikatur “semua hal boleh asalkan tidak berlebihan.”

Tindakan seperti perzinahan, pencurian, pembunuhan (dalam arti pembunuhan sewenang-wenang) tidak memiliki “ekses” atau “defisiensi” yang bisa dimaafkan. Nama-nama tindakan ini sudah menyiratkan keburukan. Aristoteles mengatakan bahwa dalam kasus ini, tidak ada pertanyaan tentang melakukan perzinahan “pada waktu yang tepat” atau “dengan orang yang tepat” atau “dengan cara yang menengah.” Perzinahan tetap perzinahan, dan itu selalu salah. Di sini, Aristoteles menunjukkan bahwa doktrin jalan tengah bukanlah relativisme moral, melainkan standar keunggulan bagi hal-hal yang memang memiliki gradasi.

Contoh lain: memperbudak orang bebas, menghujat Tuhan, atau mengkhianati tanah air. Tindakan ini, dalam pandangan Aristoteles, secara intrinsik jahat, sehingga tidak ada “titik tengah” antara dua ekstrem yang sepadan. Ini adalah deontologi minimal dalam etika kebajikan Aristotelian.

Namun, apakah semua budaya sepakat tentang tindakan apa yang “intrinsik buruk”? Aristoteles mengandalkan konsensus orang Yunani yang beradab pada zamannya. Dalam masyarakat modern, perdebatan tentang euthanasia, aborsi, atau perang justru menunjukkan bahwa batas antara intrinsik buruk dan kontekstual tidaklah jelas. Doktrin *mesotēs* tidak memberikan kriteria untuk menentukan mana tindakan yang memiliki gradasi dan mana yang tidak.

6. KEBAJIKAN SEBAGAI HEXIS DAN JALAN MENUJU EUDAIMONIA

MELALUI pencarian titik tengah secara terus-menerus — dengan segala kesulitannya — manusia membangun *hexis* (disposisi karakter) yang stabil. Proses ini adalah habituasi cerdas, bukan sekadar pengulangan buta.

Dengan berulang kali berupaya mencapai presisi moral di tengah kesulitan (*chalepon*), titik tengah tersebut akhirnya menjadi “alam kedua” (*second nature*) bagi subjek. Pada titik ini, orang yang bajik tidak lagi perlu menghitung dengan saksama setiap kali; ia bertindak tepat secara spontan, karena hasratnya telah selaras dengan rasio. Inilah *sōphrosynē* (moderasi sempurna), bukan hanya *enkrateia* (pengendalian diri).

Keberhasilan dalam menjaga ekuilibrium ini adalah kunci menuju *eudaimonia* (kebahagiaan/kesejahteraan jiwa). Jiwa yang seimbang — di mana setiap bagian (rasional, semangat, hasrat) menjalankan fungsinya dengan baik — adalah jiwa yang paling mampu mengaktualisasikan potensi rasionalnya secara maksimal. Karena kebahagiaan sejati adalah aktivitas jiwa sesuai kebajikan, dan kebajikan adalah *mesotēs*, maka hidup yang eudaimon adalah hidup yang secara konsisten menemukan dan mempertahankan titik tengah dalam tindakan dan perasaan.

Apakah orang yang hidup dalam kondisi ekstrem (misalnya, pengungsi perang) dapat mencapai *eudaimonia*? Ia mungkin tidak memiliki kesempatan untuk mengembangkan kebajikan secara penuh karena lingkungan tidak mendukung. Aristoteles mengakui bahwa *eudaimonia* memerlukan “kecukupan eksternal” — kesehatan, teman, kekayaan moderat, dan polis yang stabil. Jika kondisi itu tidak ada, kebajikan saja mungkin tidak cukup untuk kebahagiaan penuh. Ini adalah kelemahan etika Aristotelian: ia terlalu bergantung pada keberuntungan.

7. ANTARA PRESISI MORAL, POLARISASI, DAN KOMPROMI

Di abad ke-21, doktrin *mesotēs* Aristotelian memiliki relevansi yang mendesak di tengah polarisasi politik, sosial, dan moral yang ekstrem. Namun, ia juga menghadapi tantangan.

Dalam debat publik, seringkali dua kubu ekstrem saling menyerang, sementara posisi moderat dianggap “tidak berprinsip” atau “pengecut.” Aristotelian akan mengatakan bahwa kebajikan sering terletak di tengah, bukan karena moderasi itu sendiri baik, tetapi karena ekstrem sering keliru. Contoh: dalam kebijakan ekonomi, antara kapitalisme *laissez-faire* (ekses kebebasan pasar) dan sosialisme terpusat (ekses kontrol negara), titik tengah (ekonomi campuran dengan regulasi yang cerdas) mungkin yang paling tepat. Namun, ini tidak selalu benar; dalam kasus apartheid, “titik tengah” antara apartheid dan kesetaraan adalah absurd. Aristoteles dengan doktrinnya tentang tindakan yang intrinsik buruk akan setuju bahwa beberapa hal tidak memiliki tengah.

Dalam dunia yang kompleks, “mengetahui dengan tepat” menjadi lebih sulit karena informasi berlebih, disinformasi, dan ketidakpastian. *Phronēsis* memerlukan kemampuan untuk menyaring, menimbang bukti, dan membuat keputusan

dengan informasi yang tidak lengkap. Aristoteles tidak memiliki solusi mudah, tetapi ia menekankan bahwa etika adalah seni, bukan sains — kita harus belajar dari pengalaman dan mengakui bahwa kesalahan adalah bagian dari proses.

Banyak aktivis lingkungan atau sosial berargumen bahwa krisis saat ini memerlukan tindakan ekstrem, bukan moderasi. Mereka mengatakan bahwa kompromi dengan perusahaan bahan bakar fosil atau dengan rezim otoriter adalah bentuk kepegecutan, bukan kebajikan. Aristotelian mungkin menjawab bahwa dalam situasi darurat, “titik tengah” mungkin bergeser sangat dekat ke satu ekstrem, sehingga tindakan yang tampak ekstrem bagi pengamat luar mungkin sebenarnya adalah titik tengah yang tepat secara kontekstual. Jadi, doktrin *mesotēs* tidak selalu berarti “jalan tengah moderat” dalam arti populer; ia berarti apa yang tepat dalam situasi ini — yang bisa sangat radikal jika situasi menuntutnya.

KHATIMAH

MAKSIM bahwa kebajikan moral adalah titik tengah merupakan sebuah pernyataan tentang kedaulatan rasio atas dorongan instingtual. Aristoteles mengajarkan bahwa hidup bermoral adalah sebuah seni presisi yang menuntut kerja keras intelektual, bukan hanya kepekaan emosional atau kepatuhan pada aturan. Kesulitan dalam “mengetahui dengan tepat” (*chalepon*) menunjukkan bahwa filsafat moral bukan sekadar teori, melainkan latihan tanpa henti untuk menajamkan persepsi moral — untuk melihat apa yang relevan, apa yang proporsional, dan apa yang mungkin dalam situasi konkret. Titik tengah bukanlah zona nyaman yang medioker, melainkan sebuah puncak prestasi karakter yang hanya bisa dicapai oleh mereka yang memiliki keberanian untuk berpikir jernih dan bertindak tepat di tengah badai ekstremitas emosi dan godaan duniawi.

Namun, seperti yang telah kita lihat, doktrin *mesotēs* bukannya tanpa masalah. Ia bergantung pada asumsi tentang keberadaan *phronimos* (orang bijak) yang dapat diandalkan, tetapi siapa yang menentukannya? Ia rentan terhadap relativisme jika titik tengah hanya ditentukan oleh konvensi lokal. Ia tidak memberikan panduan yang jelas dalam situasi di mana nilai-nilai fundamental bertentangan. Ia juga mengabaikan bahwa dalam sejarah, perubahan sosial besar sering dimulai oleh mereka yang mengambil posisi ekstrem (misalnya, abolisionis, pejuang hak pilih perempuan), yang kemudian menjadi “titik tengah” baru setelah pergeseran norma.

Maka, kita perlu membaca *mesotēs* sebagai kerangka heuristik, bukan sebagai formula kaku. Ia mengingatkan kita untuk menghindari ekstrem yang merusak dan mencari apa yang tepat dalam konteks. Ia mengakui bahwa presisi moral itu sulit, dan kita harus terus belajar dari kesalahan. Dalam dunia yang semakin terpolarisasi dan kompleks, peringatan Aristotelian tentang *chalepon* (kesulitan) adalah pengingat yang sehat: tidak ada jawaban mudah. Tapi itu bukan alasan untuk menyerah; justru sebaliknya, ia adalah panggilan untuk terus berlatih, berdialog, dan merefleksikan tindakan kita, dengan rendah hati bahwa kita mungkin salah.

Karena bagi Aristoteles, *eudaimonia* bukanlah hadiah bagi yang sempurna, tetapi jalan bagi mereka yang terus berusaha menjadi lebih baik — dengan segala kerumitan dan kegagalan yang menyertainya.



Je pense, donc je suis

(Aku berpikir, maka aku ada)

— Descartes, *Discours de la méthode*

PENDAHULUAN

PERNYATAAN René Descartes dalam *Discours de la méthode* (1637), “Je pense, donc je suis” (bahasa Latin: *Cogito, ergo sum*; “Aku berpikir, maka aku ada”), merupakan titik balik krusial yang menandai berakhirnya dominasi skolastik abad pertengahan dan lahirnya filsafat modern. Descartes melakukan apa yang disebut sebagai “pembersihan medan kognitif” melalui metode keraguan sistematis (*doute méthodique*). Tujuan utamanya bukanlah skeptisisme demi skeptisisme — ia tidak ingin menjadi seorang Pyrrhonis yang meragukan segalanya tanpa harapan — melainkan pencarian terhadap *archimedean point*, sebuah kebenaran tunggal yang begitu kokoh sehingga tidak dapat digoyahkan oleh keraguan apa pun. Kebenaran ini akan menjadi *fondasi* bagi seluruh bangunan pengetahuan (filsafat, sains, dan bahkan moralitas).

Latar belakang historis: Descartes hidup di awal abad ke-17, periode di mana otoritas gereja dan tradisi skolastik (berbasis Aristoteles) mulai goyah karena penemuan-penemuan ilmiah (Galileo, Copernicus, Kepler). Namun, tidak ada metode yang mapan untuk menentukan kebenaran dengan pasti. Skeptisisme merajalela. Descartes, seorang matematikawan dan filsuf, ingin memberikan kepastian yang setara dengan kepastian matematika (geometri analitik yang ia ciptakan) untuk metafisika dan ilmu alam. *Cogito* adalah hasil dari proyek ini.

Pernyataan ini memiliki resonansi di luar epistemologi: dalam etika eksistensialisme abad ke-20 (Sartre, Heidegger), *cogito* diartikan sebagai penemuan subjektivitas sebagai kebebasan absolut. Meskipun Descartes sendiri tidak mengembangkan aspek etis secara eksplisit, gagasan bahwa “aku” yang eksis adalah “aku yang berpikir” membuka jalan bagi konsepsi manusia sebagai agen otonom, bukan hanya sebagai objek alam.

Dalam esai ini, kita akan menelusuri metodologi keraguan radikal Descartes, status ontologis dari *res cogitans* (zat berpikir), kritik terhadap dualisme dan solipsisme (Kant, Nietzsche, fenomenologi), transposisi ke dalam etika eksistensial (Sartre), serta signifikansi modern untuk konsep subjek, hak asasi, dan tanggung jawab. Kita juga akan mengkritik *cogito*: apakah ia benar-benar menghindari asumsi-asumsi

tersembunyi? Apakah ia dapat memberikan fondasi untuk semua pengetahuan? Dan apakah ia tidak mengabaikan dimensi tubuh dan intersubjektivitas?

1. METODOLOGI KERAGUAN RADIKAL (*DOUTE MÉTHODIQUE*)

Untuk sampai pada *cogito*, Descartes melakukan dekonstruksi terhadap seluruh bangunan pengetahuannya. Ia tidak meragukan secara sembarangan, tetapi secara metodis — ia meragukan segala sesuatu yang mungkin diragukan, untuk melihat apakah ada yang tetap tidak bisa diragukan.

Langkah pertama: indera sering kali menipu. Ilusi optik, suara yang salah dengar, dan sensasi yang keliru adalah pengalaman umum. Jika indera pernah menipu dalam satu kasus, maka kesaksian indera secara keseluruhan dapat diragukan — bukan berarti semuanya salah, tetapi kita tidak dapat memastikan kebenarannya dengan kepastian mutlak. Descartes memberikan contoh: tongkat yang terlihat bengkok di dalam air; kita tahu itu lurus, tetapi indera kita tidak bisa mengoreksi dirinya sendiri tanpa rasio.

Descartes melangkah lebih jauh: ketika kita bermimpi, kita mengalami sensasi yang sangat realistis — rasa sakit, kebahagiaan, gerakan — tetapi semua itu tidak nyata. Tidak ada kriteria pasti untuk membedakan kondisi bangun dari mimpi. Kita mungkin “sekarang” sedang bermimpi. Ini meragukan seluruh pengalaman empiris.

Untuk mencapai keraguan paling radikal, Descartes membayangkan adanya entitas mahakuasa yang licik (*genie malin*) yang memanipulasi pikirannya sehingga ia salah bahkan dalam hal-hal yang tampak paling pasti, seperti logika matematika ($2+3=5$) atau kebenaran geometri. Jika iblis jahat itu ada, maka semua yang dianggap benar bisa jadi adalah ilusi. Ini adalah *skeptisisme hiperbolik*.

Dalam kondisi skeptisisme ekstrem ini — di mana semua keyakinan tentang dunia luar, tubuh sendiri, bahkan kebenaran matematika digantung — muncul satu kilatan kepastian. Descartes menulis: “*Aku telah meyakinkan diriku bahwa tidak ada apa pun di dunia: tidak ada langit, tidak ada bumi, tidak ada pikiran, tidak ada tubuh. Sekarang, bukankah aku juga tidak ada? Tidak, jika aku meyakinkan diriku tentang sesuatu, maka aku pasti ada.*” Atau dengan rumusan terkenal: “*Aku berpikir, maka aku ada.*” Meskipun ia tertipu, meskipun segala objek pikirannya palsu, fakta bahwa ia sedang ragu (*dubito*), atau lebih umum ia sedang berpikir (*cogito*), membuktikan secara niscaya bahwa ia yang sedang berpikir itu haruslah ada. Bahkan iblis jahat tidak dapat membuat “aku yang berpikir” menjadi tidak ada sambil tetap membuatku berpikir.

Keraguan metodis Descartes memang brilian, tetapi ia mengasumsikan bahwa “berpikir” adalah aktivitas yang jelas dan dapat diketahui. Apakah mungkin bahwa “berpikir” itu sendiri adalah ilusi? Iblis jahat dapat membuatku *merasa* bahwa aku berpikir, padahal aku hanyalah kumpulan data? Descartes akan menjawab bahwa bahkan perasaan “aku berpikir” adalah bentuk berpikir; jadi tidak ada jalan keluar. Namun, kritik dari psikologi modern: kesadaran diri tidak se-transparan yang

dibayangkan Descartes. Banyak proses kognitif terjadi tanpa kesadaran; “aku berpikir” mungkin adalah konstruksi *post hoc*. Jadi, *cogito* mungkin tidak *se-self-evident* seperti yang diklaim.

2. STATUS ONTOLOGIS DARI RES COGITANS

DESCARTES menyimpulkan bahwa esensi dirinya — apa yang membuatnya menjadi dirinya — adalah *Res Cogitans* (sesuatu yang berpikir). Ia adalah substansi yang tidak memerlukan tempat, tidak bergantung pada materi, dan tidak dapat diurai secara fisik. Ciri-ciri *res cogitans*: ia meragukan, memahami, mengafirmasi, menyangkal, berkehendak, menolak, membayangkan, dan merasakan.

Secara teknis, *cogito* bukanlah kesimpulan dari sebuah silogisme logis (seperti: “Semua yang berpikir ada; aku berpikir; maka aku ada”). Jika itu silogisme, ia butuh premis mayor (“semua yang berpikir ada”) yang harus dibuktikan terlebih dahulu — dan itu belum terbukti. Sebaliknya, *cogito* adalah sebuah intuisi intelektual langsung — sebuah kebenaran yang memampakkan dirinya secara “jernih dan terpilah” (*claire et distincte*) pada saat kesadaran itu bekerja. Saya *langsung* melihat bahwa untuk meragukan, saya harus ada. Ini seperti melihat bahwa dua tambah tiga sama dengan lima: tidak perlu inferensi.

Denganmaksimini,kebenarantidaklagiberpusatpadaotoritaseksternal(wahyu, tradisi, kitab suci, guru, raja) atau pada objek material (yang dapat terdistorsi). Ia berpusat pada Subjek — pada kesadaran diri. Kesadaran diri menjadi landasan bagi segala bentuk kepastian ilmiah dan metafisika. Inilah yang disebut “the turn to the subject” dalam filsafat Barat. Setelah Descartes, pertanyaan “Bagaimana saya tahu?” menjadi sama pentingnya dengan “Apa yang saya ketahui?”

Dualisme Kartesian — pemisahan tajam antara jiwa yang berpikir (*res cogitans*) dan tubuh yang memiliki keluasan (*res extensa*) — menciptakan masalah interaksi. Bagaimana substansi yang tidak memiliki dimensi spasial dapat menggerakkan tubuh materi? Descartes mencoba menjawab dengan *glandula pinealis* (kelenjar pineal), tetapi ini tidak memuaskan. Kritik dari fenomenologi (Merleau-Ponty) mengatakan bahwa kesadaran selalu terwujud (*embodied*); tidak ada “aku” yang murni mental terpisah dari tubuh. Dengan demikian, “Aku berpikir” sudah mengandung “Aku memiliki tubuh” yang tidak dapat diabaikan.

3. TRANSPOSISI KE ETIKA EKSISTENSIAL

MESKIPUN Descartes menggunakan *cogito* untuk tujuan epistemologis (membangun sains), filsafat eksistensialisme di kemudian hari (terutama Jean-Paul Sartre) menarik konsekuensi etis dari posisi ini. Mereka membaca *cogito* sebagai penemuan kebebasan absolut subjek.

Dalam etika eksistensial, “Aku berpikir” adalah momen penemuan diri sebagai kesadaran yang nihilasi (*néantisation*). Kesadaran diri berarti kesadaran bahwa manusia tidak memiliki “cetak biru” tetap (tidak ada esensi yang sudah ditentukan sebelumnya, seperti dalam pandangan esensialis atau teologis). Keberadaan saya

dimulai dari kesadaran saya — dari fakta bahwa saya ada di sini, sekarang, dan sadar akan keberadaan saya. Dan dari kesadaran itu, saya bebas untuk menentukan siapa saya. Tidak ada sifat manusia yang universal; setiap individu menciptakan maknanya sendiri melalui tindakan dan pilihannya.

Karena eksistensi saya divalidasi oleh kesadaran saya sendiri, maka hidup yang etis adalah hidup yang dijalani secara autentik (*authentic*) berdasarkan keputusan rasional individu, bukan karena mengikuti arus massa (*das Man* dalam istilah Heidegger) atau karena kepatuhan pada norma eksternal yang tidak diuji. Sartre, dalam *L'existentialisme est un humanisme*, mengatakan: “Manusia tidak lain adalah apa yang ia buat dari dirinya sendiri.” Ini adalah konsekuensi langsung dari *cogito*: jika “aku” yang ada adalah “aku yang berpikir”, maka aku memiliki tanggung jawab penuh atas tindakanku, karena tidak ada alasan eksternal yang dapat membenarkan atau memaksa kehendakku.

Secara etis, “Aku berpikir” mengandung konsekuensi bahwa subjek adalah agen moral otonom. Descartes sendiri tidak mengembangkan ini, tetapi para eksistensialis membaca: karena eksistensi saya berakar pada rasionalitas saya, saya bukan sekadar objek yang digerakkan oleh hukum alam atau insting biologis. Kemampuan untuk berpikir — dan dengan demikian, meragukan dorongan instingtual, menunda kepuasan, mempertimbangkan alternatif — memberikan ruang bagi pilihan moral. Saya tidak bisa mengatakan “naluri saya mendorong saya” sebagai alasan untuk tindakan jahat, karena sebagai subjek berpikir, saya memiliki kemampuan untuk menolak naluri.

Dengan menetapkan berpikir sebagai syarat bagi “ada”, Descartes secara tidak langsung menetapkan martabat tinggi pada kapasitas intelektual manusia. Pelanggaran terhadap kapasitas berpikir seseorang — melalui indoktrinasi, manipulasi informasi, pemaksaan dogma — merupakan pelanggaran terhadap eksistensi orang tersebut. Ini memberikan fondasi bagi konsep hak asasi manusia dalam versi rasionalis: karena manusia adalah *res cogitans*, ia berhak diperlakukan sebagai subjek, bukan objek.

Apakah semua manusia memiliki kapasitas berpikir yang sama? Anak-anak, orang dengan disabilitas intelektual, atau orang yang sakit parah mungkin tidak dapat melakukan refleksi kartesian. Apakah martabat mereka kurang? Eksistensialis seperti Sartre mengakui bahwa semua manusia memiliki *proyek* dan *kebebasan* pada tingkat tertentu, tetapi praktiknya tetap bermasalah. Juga, kritik feminis dan postkolonial: subjek Cartesian adalah subjek maskulin, Eropa, properti yang secara implisit mengeksklusi yang lain. Donna Haraway menyebutnya sebagai “god trick” — pandangan dari mana-mana tetapi tidak dari tempat tertentu, yang menyembunyikan posisionalitas.

4. KRITIK TERHADAP SOLIPSISME, DUALISME, DAN ASUMSI TERSEMBUNYI
MAKSIM *cogito* bukannya tanpa tantangan akademis yang serius. Berikut adalah beberapa kritik paling berpengaruh:

Pemisahan *res cogitans* dan *res extensa* menciptakan kesenjangan ontologis yang tidak dapat dijelaskan. Bagaimana substansi non-fisik dapat berinteraksi dengan substansi fisik? Descartes mengusulkan kelenjar pineal sebagai lokasi interaksi, tetapi ini hanya memindahkan masalah. Kritik dari Spinoza: substansi haruslah tunggal; pikiran dan tubuh adalah dua atribut dari substansi yang sama. Kritik dari epifenomenalisme: pikiran adalah epifenomena dari proses fisik, bukan entitas independen.

Friedrich Nietzsche dalam *Jenseits von Gut und Böse* menyerang *cogito* dengan berargumen bahwa klaim “Aku berpikir” adalah asumsi tata bahasa (*grammatical assumption*). Kita tidak bisa memastikan adanya “Aku” di balik pikiran; mungkin yang benar adalah “ada pikiran yang terjadi” (*es denkt*), tanpa subjek yang stabil. Nietzsche menulis: “Seorang pemikir melihat dalam ‘*cogito*’ sebuah argumen langsung, tetapi sebenarnya ia melakukan sebuah kesimpulan dari sebuah tata bahasa yang sudah tidak kritis.” Ini sejalan dengan kritik Buddhisme tentang *anatta* (tanpa-diri) — bahwa tidak ada “diri” permanen yang mengalami pikiran, hanya rangkaian proses mental.

Kesadaran tidak pernah kosong; ia selalu *intentional* — selalu “kesadaran tentang sesuatu.” *Cogito* Cartesian adalah abstraksi karena mengisolasi “aku” dari dunia. Husserl, dalam *Cartesian Meditations*, mengembangkan *cogito* menjadi *cogito cogitatum* — aku tidak hanya berpikir, tetapi aku memikirkan sesuatu. Dunia tidak dapat direduksi menjadi representasi mental; ia hadir dalam kesadaran. Merleau-Ponty dalam *Phénoménologie de la perception* menambahkan bahwa kesadaran selalu *embodied*; tubuh adalah subjek persepsi, bukan objek. “Aku berpikir” harus diganti dengan “Aku dapat” (*je peux*).

Subjek Cartesian adalah individu terisolasi yang mencapai kebenaran sendirian, tanpa bantuan komunitas. Ini adalah mitos. Pengetahuan selalu *sosial*; kebenaran dicapai melalui dialog, tradisi, dan institusi (seperti ilmu pengetahuan modern yang kolektif). *Cogito* mengabaikan dimensi intersubjektivitas.

5. DARI EPISTEMOLOGI KE POLITIK

COGITO adalah manifesto kemandirian rasio manusia. Ia memberikan legitimasi bagi sains modern untuk menyelidiki alam semesta secara objektif karena subjek telah dipisahkan secara tegas dari objek. Metode ilmiah modern — dengan kontrol eksperimen, keraguan sistematis, dan kritik — berakar pada semangat *cogito*. Namun, pemisahan subjek-objek juga membawa masalah: dunia menjadi “lawan” yang harus ditaklukkan, bukan mitra.

Secara etis-politik, *cogito* melahirkan konsep Individu yang memiliki hak-hak kodrati berdasarkan rasionya, yang kelak menjadi fondasi bagi demokrasi dan liberalisme klasik. Deklarasi Hak Asasi Manusia (1789) mengasumsikan bahwa setiap manusia adalah subjek otonom, bebas, dan setara — gagasan yang mustahil tanpa revolusi Cartesian. Namun, kritik Marxis: *cogito* adalah ideologi borjuis yang mengabstraksi manusia dari relasi sosial dan ekonomi; individu yang “berpikir sendiri” sebenarnya adalah individu yang memiliki properti dan waktu luang.

Dalam psikologi dan psikiatri, *cogito* mempengaruhi konsepsi tentang sanity. Gila adalah kehilangan kapasitas untuk meragukan? Atau kehilangan koherensi berpikir? Descartes tidak membahas ini, tetapi pengaruhnya terasa.

KHATIMAH

JE PENSE, donc je suis adalah proklamasi tentang kedaulatan kesadaran. Descartes mengajarkan bahwa fondasi terdalam dari realitas kita bukanlah apa yang kita lihat di luar (yang bisa ilusi), melainkan kepastian internal saat kita menyadari diri kita sebagai makhluk yang berpikir. Dalam konteks etika, maksim ini mengingatkan bahwa “ada” manusia bukanlah pemberian yang pasif, melainkan sebuah aktivitas intelektual yang berkelanjutan. Kita benar-benar “ada” hanya sejauh kita menggunakan rasio kita untuk meragukan dogma, mencari kebenaran, dan mengambil tanggung jawab atas eksistensi kita sendiri di tengah ketidakpastian dunia.

Namun, seperti yang telah kita lihat, *cogito* bukannya tanpa masalah. Ia mengasumsikan subjek yang transparan pada dirinya sendiri, padahal psikoanalisis menunjukkan bahwa kesadaran hanya puncak gunung es. Ia memisahkan pikiran dan tubuh, menciptakan dualisme yang tidak terpecahkan. Ia mengisolasi individu dari komunitas, mengabaikan intersubjektivitas. Ia juga rentan terhadap kritik bahwa “aku” mungkin tidak ada sebagai substansi permanen (Nietzsche, Buddhisme). Dan dalam praktik, subjek Cartesian sering menjadi kedok untuk dominasi (maskulin, Eropa, berpendidikan).

Maka, kita perlu membaca *cogito* sebagai titik awal, bukan titik akhir. Ia adalah fondasi yang rapuh, tetapi ia membuka ruang untuk pertanyaan: siapa “aku” ini? Apakah aku hanya pikiran? Atau juga tubuh, relasi, dan sejarah? Filsafat setelah Descartes bergumul dengan pertanyaan ini. Warisan *cogito* bukanlah kebenaran final, tetapi kesadaran bahwa subjek adalah pusat dari pengalaman dan pengetahuan — dan bahwa subjek itu harus terus dikritik dan diperluas.

Dalam dunia yang semakin otomatis dan algoritmik, di mana AI dapat “berpikir” dalam arti memproses informasi, pertanyaan Descartes menjadi lebih mendesak: apakah mesin dapat mengatakan “*je pense, donc je suis*”? Jika ya, apa artinya menjadi subjek? Jika tidak, apa yang membedakan kita? *Cogito* mungkin tidak memberikan jawaban, tetapi ia memastikan bahwa pertanyaan tentang subjektivitas tidak akan pernah usang.



L'existence précède l'essence

(Eksistensi mendahului esensi)

— Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*

PENDAHULUAN

PERNYATAAN Jean-Paul Sartre (1905–1980), “L'existence précède l'essence” (Eksistensi mendahului esensi), merupakan tesis sentral yang disampaikan dalam kuliah publiknya tahun 1945 di Paris, yang kemudian diterbitkan sebagai esai *L'existentialisme est un humanisme* (1946). Melalui maksim ini, Sartre melakukan dekonstruksi terhadap seluruh tradisi metafisika Barat — mulai dari Plato (dengan teori Ide-nya, di mana esensi abadi mendahului partikular), hingga Aristoteles (dengan teleologi di mana setiap entitas memiliki tujuan yang telah ditentukan), hingga agama-agama Abrahamik (di mana Tuhan Sang Perajin Kosmik menciptakan manusia menurut suatu cetak biru). Selama berabad-abad, filsafat dan teologi meyakini bahwa segala sesuatu memiliki “esensi” atau “cetak biru” yang mendahului keberadaannya. Untuk benda-benda buatan, ini jelas: seorang perajin memiliki gagasan tentang pisau (esensi) sebelum ia membuat pisau itu (eksistensi). Namun, Sartre berargumen bahwa manusia adalah pengecualian unik dalam semesta: ia adalah satu-satunya entitas yang keberadaannya tidak ditentukan oleh definisi pra-ada.

Mengapa ini radikal? Karena jika tidak ada esensi yang mendahului, maka tidak ada “kodrat manusia” (*human nature*) yang universal, tetap, dan mengikat. Tidak ada cetak biru dari Tuhan, tidak ada *telos* alami (seperti dalam Aristoteles), tidak ada “rencana” kosmik. Manusia pertama-tama ada — ia muncul, ia “terlempar” ke dunia (*délaissement*) — dan setelah itu, ia mendefinisikan dirinya sendiri melalui tindakan, pilihan, dan proyeknya. Inilah inti dari eksistensialisme ateis: karena Tuhan tidak ada, maka tidak ada nilai atau makna yang diberikan dari luar. Manusia adalah sumber tunggal makna (dalam batas tertentu, dan ini kontroversial). Bagi Sartre, “manusia tidak lain adalah apa yang ia buat dari dirinya sendiri.”

Pernyataan ini lahir dari pengalaman Prancis pasca-Perang Dunia II, di mana peradaban Eropa hancur, dan keyakinan lama (agama, rasionalisme abstrak, kemajuan linear) runtuh. Eksistensialisme menjadi filsafat krisis yang menawarkan jalan keluar tanpa ilusi: tidak ada penghiburan transendental, hanya kebebasan radikal dan tanggung jawab total. Dalam esai ini, kita akan menelusuri distingsi

ontologis antara *l'être-en-soi* (ada-dalam-dirinya) dan *l'être-pour-soi* (ada-bagi-dirinya), implikasi ateisme radikal dan penolakan kodrat manusia, konsep manusia sebagai proyek (*projet*) dan penciptaan makna, kebebasan sebagai “kutukan”, tanggung jawab total dan kegelisahan (*angoisse*), kritik terhadap *mauvaise foi* (keyakinan buruk), serta kritik-kritik terhadap Sartre dari perspektif Marxis, feminis, dan komunis (misalnya, Merleau-Ponty, de Beauvoir). Kita juga akan menilai apakah “eksistensi mendahului esensi” dapat dipertahankan secara konsisten, dan apa implikasinya untuk etika, politik, dan psikologi.

1. DISTINGSI ONTOLOGIS

UNTUK memahami maksim ini secara ilmiah, kita harus merujuk pada distingsi ontologis dalam adiknya Sartre, *L'Être et le Néant* (1943). Sartre membagi realitas menjadi dua wilayah (bukan substansi dalam arti klasik, tetapi mode keberadaan):

L'être-en-soi (Ada-dalam-dirinya): Merujuk pada benda-benda material (batu, pohon, kursi, pisau). Ciri-ciri *en-soi*:

- Ia padat, positif, identik dengan dirinya sendiri (tidak memiliki jarak dari dirinya; *être-en-soi est ce qu'il est*).
- Ia tidak memiliki kesadaran, tidak memiliki kemungkinan untuk menjadi lain dari dirinya.
- Ia memiliki esensi yang mendahului eksistensi: Seorang perajin memiliki konsep “pisau kertas” (esensi — fungsi, bentuk, tujuan) sebelum ia memproduksinya (eksistensi). Esensi menentukan fungsi, tujuan, dan sifat benda tersebut. Bahkan hewan, dalam pandangan Sartre, lebih dekat ke *en-soi* daripada ke *pour-soi*, karena mereka didorong oleh insting, bukan oleh kebebasan.

L'être-pour-soi (Ada-bagi-dirinya): Merujuk pada kesadaran manusia. Ciri-ciri *pour-soi*:

- Ia tidak identik dengan dirinya sendiri; ia memiliki jarak dari dirinya. Kesadaran selalu kesadaran *tentang* sesuatu (*intentionality*), dan dalam kesadaran itu, ia dapat meragukan, menyangkal, memproyeksikan.
- Ia adalah ketiadaan (*néant*) — bukan “tidak ada”, tetapi ia memiliki kemampuan untuk meniadakan apa yang ada, untuk membayangkan apa yang tidak ada, untuk bertanya “mengapa?” dan “bagaimana jika?”.
- Eksistensi mendahului esensi: Manusia pertama-tama ada (muncul di dunia, terlempar ke dalam situasi) tanpa definisi, tanpa tujuan yang ditetapkan dewa atau alam, dan hanya setelah itu ia mendefinisikan dirinya sendiri melalui tindakannya. Tidak ada “kodrat manusia” yang universal; setiap individu menciptakan esensinya sendiri.

Contoh: Seorang bayi yang lahir belum menjadi “pengecut” atau “pemberani”. Status itu akan ditentukan oleh tindakan-tindakannya sepanjang hidup. Bahkan pada akhir hidup, esensi (apa yang ia *telah* jadi) baru dapat dirangkum — tetapi ia tetap bisa diproyeksikan secara berbeda oleh orang lain. Dalam *L'Être et le Néant*, Sartre mengatakan bahwa “manusia adalah makhluk yang membuat dirinya menjadi apa adanya.”

Distingsi ini terlalu tajam. Apakah hewan benar-benar *en-soi* murni? Penelitian etologi menunjukkan bahwa beberapa hewan memiliki kesadaran, pembelajaran sosial, bahkan mungkin kemampuan untuk memilih dalam batas tertentu. Apakah bayi manusia sudah *pour-soi*? Kemungkinan belum dalam arti penuh; kesadaran diri berkembang bertahap. Sartre mengidealkan kebebasan manusia, mengabaikan determinasi biologis dan sosial. Ini adalah kelemahan yang dikritik oleh materialisme dialektik.

2. IMPLIKASI ATEISME RADIKAL DAN PENOLAKAN KODRAT MANUSIA

SARTRE mendasarkan maksim ini pada ateisme konsisten. Jika tidak ada Tuhan — Sang Perajin Kosmik yang memiliki ide tentang manusia sebelum menciptakannya — maka tidak ada pikiran Ilahi yang menetapkan “kodrat manusia” (*human nature*) sebelum manusia itu sendiri ada. Manusia tidak diciptakan menurut gambar dan rupa Tuhan dengan esensi tertentu (seperti bebas, rasional, moral). Sebaliknya, ia hanya ada, lalu ia harus mendefinisikan dirinya.

Penolakan terhadap esensi berarti penolakan terhadap segala bentuk determinisme — baik itu determinisme biologis (gen, insting), determinisme sosiologis (kelas, budaya, pendidikan), maupun determinisme teologis (takdir, rencana Tuhan). Sartre tidak menyangkal bahwa ada faktor-faktor yang membatasi: kita terlahir dengan tubuh tertentu, di waktu dan tempat tertentu, dalam keluarga dan kelas sosial tertentu. Ini semua adalah faktisitas (*facticité*). Namun, faktisitas tidak menentukan pilihan kita; kita selalu dapat memberikan makna pada faktisitas melalui tindakan bebas. Seorang budak dapat memilih untuk memberontak; seorang korban diskriminasi dapat memilih untuk melawan; bahkan seorang yang terpenjara dapat memilih sikap batinnya. Inilah yang disebut Sartre sebagai transendensi faktisitas.

Manusia pada mulanya adalah “ketiadaan” (*le néant*) — bukan berarti tidak ada, tetapi bahwa ia belum menjadi apa pun. Ia adalah sebuah proyek yang kosong yang harus diisi oleh pilihan-pilihan bebas. Tidak ada nilai yang telah ditentukan sebelumnya; nilai diciptakan melalui tindakan. Sartre menulis: “Tidak ada pemandu moral selain pilihan saya sendiri. Dunia ini kosong, dan saya harus mengisinya.”

Apakah ateisme logis mengarah pada “eksistensi mendahului esensi”? Mungkin tidak. Seorang humanis sekuler masih bisa mengklaim bahwa ada nilai-nilai universal yang berasal dari rasio bersama (misalnya, Kant, Habermas). Sartre menolak ini karena ia menganggap universalisme abstrak sebagai bentuk pelarian dari kebebasan. Namun, tanpa kriteria universal, bagaimana kita dapat mengkritik kekejaman? Sartre menjawab bahwa kebebasan itu sendiri adalah nilai universal: setiap tindakan yang membatasi kebebasan orang lain (dengan paksa) dapat dikritik, karena ia bertentangan dengan proyek kebebasan. Ini adalah argumen yang mirip dengan libertarianisme, tetapi dengan dasar fenomenologis.

3. MANUSIA SEBAGAI PROYEK (PROJET) DAN SUBJEKTIVITAS

BAGI Sartre, manusia adalah apa yang ia jadikan bagi dirinya sendiri. Inilah yang ia sebut sebagai prinsip pertama eksistensialisme: *subjectivité* (subjektivitas). Ini bukan subjektivisme idealis yang mengatakan “realitas tergantung pada persepsi saya”, melainkan bahwa makna dan nilai tidak datang dari dunia objektif, tetapi diciptakan oleh subjek melalui tindakannya.

Manusia selalu “melampaui” (*dépasser*) kondisinya saat ini melalui tindakannya. Eksistensi adalah sebuah gerakan dinamis menuju masa depan. Manusia bukan sebuah objek yang statis, melainkan sebuah proyek (*projet*) yang sadar akan dirinya sendiri. Saya tidak pernah sepenuhnya *menjadi* apa pun; saya selalu *menjadi* (dalam proses menjadi). Sartre membedakan antara *existence* (keberadaan faktual) dan *life* (kehidupan yang dijalani sebagai proyek). Manusia tidak dapat direduksi ke atribut-atribut statis; ia adalah kebebasan yang beraksi.

Karena semesta pada dasarnya adalah absurd — tidak memiliki makna inheren (ini warisan dari Nietzsche dan Dostoevsky) — maka manusia adalah satu-satunya sumber makna. Bintang tidak peduli dengan kita; alam semesta bisu. Esensi seseorang adalah “jumlah dari tindakan-tindakannya” yang baru bisa dirangkum secara final saat ia meninggal dunia. Sartre memberikan contoh: seorang pengecut bukanlah pengecut karena ia memiliki “esensi pengecut”; ia menjadi pengecut karena ia melakukan tindakan pengecut dan terus melakukannya. Ia bebas untuk berhenti menjadi pengecut kapan saja. Dengan cara yang sama, seorang pahlawan adalah pahlawan karena tindakannya, bukan karena kodratnya.

Apakah individu benar-benar bebas untuk mengubah dirinya secara radikal kapan saja? Psikologi dan sosiologi menunjukkan bahwa kebiasaan, trauma, dan struktur sosial sangat membatasi kapasitas perubahan. Sartre mengakui faktisitas, tetapi ia terlalu optimis tentang kekuatan “proyek sadar”. Dalam praktik, banyak orang terjebak dalam lingkaran kekerasan atau kemiskinan tanpa jalan keluar yang realistis. Ini adalah kritik Marxis: kebebasan Sartre adalah kebebasan borjuis yang mengabaikan determinasi material.

4. KEBEBASAN RADIKAL DAN “KUTUKAN” KEBEBASAN

JIKA eksistensi mendahului esensi, maka kebebasan manusia bersifat absolut dan tak terelakkan. Sartre menyatakan bahwa manusia “dikutuk untuk bebas” (*condamné à être libre*). Mengapa “kutukan”?

Manusia dikutuk karena ia tidak menciptakan dirinya sendiri (ia terlempar ke dunia tanpa diminta), namun ia dilemparkan ke dunia tanpa panduan dan tanpa alasan. Tidak ada peta, tidak ada instruksi, tidak ada tujuan yang telah ditentukan. Ia bebas — tetapi kebebasan itu adalah beban yang tidak dapat ditolak. Seorang tahanan yang dipenjara tetap bebas untuk memilih sikapnya; seorang yang akan dieksekusi tetap bebas untuk memilih bagaimana ia menghadapi kematian. Tidak ada situasi di mana seseorang tidak memiliki pilihan, karena tidak memilih adalah pilihan juga. Ini adalah kebebasan metafisik yang tidak dapat dicabut.

Manusia bebas karena begitu ia ada, ia bertanggung jawab sepenuhnya atas segala sesuatu yang ia lakukan. Tidak ada “alasan” (insting, lingkungan, atau perintah Tuhan) yang dapat dijadikan pembenaran untuk melarikan diri dari tanggung jawab pilihan. Sartre menulis: “Jika saya menjadi tentara dalam perang, perang itu adalah saya karena saya memilih untuk tidak melarikan diri atau bunuh diri.” Bahkan tindakan tidak melakukan apa-apa adalah pilihan. Dengan demikian, tidak ada determinisme — manusia adalah kebebasan tanpa alibi.

Apakah kebebasan Sartre tidak mengabaikan situasi di mana pilihan sangat dibatasi? Seorang budak di perkebunan gula abad ke-18 mungkin memiliki pilihan: memberontak (risiko mati), melarikan diri (risiko ditangkap dan disiksa), atau bertahan (penderitaan terus). Sartre mengatakan ia bebas memilih di antara opsi-opsi itu, dan pilihannya mendefinisikan siapa ia. Namun, apakah “bebas” berarti bahwa semua opsi tersedia secara setara? Tentu tidak; risikonya berbeda. Sartre mengakui ini, tetapi ia tetap menekankan bahwa dalam setiap situasi, selalu ada kemungkinan untuk memilih makna. Kritik dari feminis (Simone de Beauvoir) sebenarnya mengembangkan ini: situasi perempuan dalam masyarakat patriarkal membatasi pilihan, tetapi masih ada ruang untuk kebebasan. Beauvoir, dalam *Le Deuxième Sexe*, menggunakan kerangka Sartre untuk menganalisis penindasan. Jadi, kritik tidak sepenuhnya meruntuhkan, tetapi menunjukkan bahwa kebebasan Sartre adalah **kebebasan dalam situasi**, bukan kebebasan mutlak tanpa batasan.

5. TANGGUNG JAWAB TOTAL DAN KEGELISAHAN (L'ANGOISSE)

MAKSIM ini memiliki konsekuensi etis yang berat. Sartre berargumen bahwa dengan memilih bagi dirinya sendiri, seseorang sebenarnya sedang memilih bagi seluruh umat manusia. Inilah yang membedakan eksistensialisme dari egoisme atau kesewenang-wenangan.

Setiap tindakan manusia menciptakan citra tentang “apa yang seharusnya menjadi manusia”. Jika saya memilih untuk menikah (mengambil komitmen monogami), saya sedang menegaskan bahwa nilai komitmen adalah sesuatu yang bernilai bagi manusia. Jika saya memilih untuk menjadi seorang revolusioner, saya sedang menegaskan bahwa perjuangan melawan ketidakadilan adalah bagian dari definisi manusia. Sartre mengatakan: “Memilih untuk diri sendiri berarti memilih untuk semua orang.” Ini adalah universalisasi faktual, bukan universalisasi logis Kantian (yang didasarkan pada imperatif kategoris), tetapi universalisasi *de facto*: dalam tindakan, kita selalu memproyeksikan gambaran tentang manusia.

Kesadaran akan tanggung jawab raksasa ini — bahwa saya adalah pembuat undang-undang bagi seluruh umat manusia melalui pilihan saya — menimbulkan kegelisahan eksistensial. *Angoisse* bukanlah ketakutan (*peur*) terhadap objek eksternal (misalnya, takut anjing), tetapi pengakuan akan kebebasan absolut saya dan konsekuensi universalnya. Saya gelisah karena tidak ada yang dapat membenarkan pilihan saya; saya harus memilih tanpa jaminan. Inilah yang membuat eksistensialisme menjadi filsafat yang “menyedihkan” (dalam arti serius), tetapi sekaligus membebaskan.

Apakah setiap tindakan individu benar-benar menciptakan citra universal manusia? Jika saya memilih untuk makan croissant daripada roti, apakah itu berarti saya mengatakan bahwa semua manusia harus makan croissant? Tidak masuk akal. Sartre akan membedakan antara pilihan yang *konstitutif* (yang menyangkut nilai-nilai eksistensial) dan pilihan yang *indiferen*. Namun, batasnya kabur. Juga, kritik dari etika feminis dan multikultural: gagasan “memilih untuk semua manusia” mengasumsikan bahwa semua manusia sama dalam situasi, yang tidak benar. Pilihan seorang perempuan di Afghanistan sangat berbeda dengan pilihan seorang laki-laki di Prancis. Universalisme Sartre terlalu abstrak.

6. KRITIK TERHADAP *MAUVAISE FOI* (KEYAKINAN BURUK) SEBAGAI PELARIAN DARI KEBEBASAN

SARTRE menyebut upaya manusia untuk menolak kebebasannya sebagai *Mauvaise Foi* (Keyakinan Buruk, Bad Faith). Ini adalah kebohongan kepada diri sendiri di mana manusia mencoba memperlakukan dirinya seperti *en-soi* (benda) untuk menghindari beratnya tanggung jawab atas pilihannya.

Seseorang berada dalam *mauvaise foi* ketika ia berpura-pura bahwa ia memiliki esensi tetap yang tidak dapat diubah. Contoh: “Saya memang lahir pengecut” (seolah-olah pengecut adalah kodrat, bukan hasil pilihan berulang). “Saya tidak bisa berhenti merokok karena saya sudah kecanduan” (mengabaikan bahwa ia setiap saat dapat memilih untuk berhenti, meskipun sulit). “Saya hanya menjalankan perintah” (seolah-olah ia tidak memiliki tanggung jawab moral atas tindakannya). Dalam semua kasus, individu menolak kebebasannya dengan bersembunyi di balik determinisme palsu.

Mauvaise foi adalah strategi untuk mengurangi *angoisse* dengan berpura-pura bahwa pilihan tidak ada. Sartre tidak mengatakan bahwa kebebasan itu mudah; ia mengatakan bahwa *mauvaise foi* adalah ketidakjujuran eksistensial. Sebaliknya, keaslian (*authenticité*) adalah menerima kebebasan dan tanggung jawab penuh, tanpa alibi.

Apakah *mauvaise foi* dapat dibedakan dari mekanisme psikologis pertahanan yang tidak disadari (Freud)? Sartre menolak gagasan ketidaksadaran; ia berargumen bahwa semua kesadaran transparan pada dirinya sendiri (kritik terhadap Freud). Ini adalah kelemahan karena psikoanalisis menunjukkan bahwa banyak motivasi tersembunyi dari kesadaran. Jika seseorang tidak sadar bahwa ia sedang melarikan diri dari kebebasan, apakah ia benar-benar dalam *mauvaise foi* atau hanya *tertipu*? Sartre akan menjawab bahwa *mauvaise foi* memerlukan kesadaran akan kebebasan (meskipun ditekan). Tapi ini tidak memuaskan.

7. KRITIK DARI PERSPEKTIF MARXIS, FEMINIS, DAN POSTMODERN

EKSISTENSIALISME Sartre menuai kritik keras dari berbagai aliran:

— Kritik Marxis (misalnya, Merleau-Ponty, Lukács): Sartre mengabaikan determinasi material dan historis. Manusia tidak bebas dalam kondisi apapun; ia

dibatasi oleh mode produksi, kelas, dan struktur ekonomi. Revolusi diperlukan untuk mengubah kondisi, bukan hanya sikap batin. Sartre kemudian mencoba menggabungkan eksistensialisme dengan Marxisme dalam *Critique de la raison dialectique* (1960), tetapi kritikus mengatakan bahwa ia tidak berhasil menyelesaikan ketegangan antara kebebasan individu dan determinasi sejarah.

- Kritik Feminisme (Beauvoir sebenarnya sekutu, tetapi ada kritik dari orang lain): Subjek Sartre adalah maskulin (universal). Pengalaman perempuan, terutama yang terkait dengan tubuh (kehamilan, menstruasi, perawatan anak), tidak cukup dipertimbangkan. Dalam *Le Deuxième Sexe*, Beauvoir menggunakan kerangka Sartre, tetapi ia juga mengkritik Sartre karena mengabaikan *situasi* spesifik perempuan. Namun, Beauvoir sendiri mengatakan bahwa “seseorang tidak dilahirkan sebagai perempuan, tetapi menjadi perempuan” — ini adalah aplikasi langsung dari “eksistensi mendahului esensi”. Jadi, kritik ini lebih ke arah bahwa Sartre tidak cukup mengembangkan implikasi sosial dari teorinya.
- Kritik Postmodern (Foucault, Derrida): Subjek yang bebas, otonom, dan transparan pada dirinya adalah mitos Pencerahan yang harus didekonstruksi. Foucault menunjukkan bahwa subjek dibentuk oleh wacana dan kekuasaan; tidak ada kebebasan di luar praktik diskursif. Derrida menunjukkan bahwa makna tidak pernah stabil, ditunda (*différance*). Eksistensialisme Sartre masih terlalu “humanis” dan “metafisik” bagi pemikiran Prancis pasca-1968.
- Kritik dari Etika Komunitarian: Konsep “memilih untuk semua manusia” mengasumsikan individu sebagai atom terisolasi yang membuat pilihan dalam ruang hampa. Padahal, kita selalu sudah terikat dalam komunitas, tradisi, dan bahasa. MacIntyre, dalam *After Virtue*, mengkritik Sartre sebagai bentuk *emotivism* — bahwa pilihan moral hanya ekspresi preferensi subjektif, bukan bagian dari praktik sosial.

8. ANTARA KEKUATAN DAN BAHAYA KEBEBASAN ABSOLUT

DI ABAD ke-21, “eksistensi mendahului esensi” masih relevan, terutama dalam debat tentang gender, teknologi, dan kecerdasan buatan.

Beauvoir menggunakan prinsip ini untuk membongkar esensialisme gender: tidak ada “kodrat perempuan” yang tetap. Perempuan menjadi apa yang ia lakukan. Ini mempengaruhi gerakan feminis gelombang kedua dan teori queer. Judith Butler, dalam *Gender Trouble*, mengembangkan “performativity” — bahwa gender tidak ekspresi dari esensi, tetapi dihasilkan oleh tindakan berulang. Ini adalah kelanjutan dari Sartre.

Jika eksistensi mendahului esensi, maka manusia dapat mendesain ulang dirinya sendiri melalui teknologi (biohacking, cybernetics, AI enhancement). Tidak ada esensi “manusia” yang suci. Ini membuka pintu bagi etika transhumanis, tetapi juga bahaya: jika tidak ada batasan, apa yang menghentikan kita untuk menciptakan hierarki baru?

Di era di mana algoritma merekomendasikan pilihan kita (beli ini, tonton itu, bahkan pilih pasangan), pertanyaan Sartre menjadi: apakah kita masih bebas, atau

kita sedang *de facto* berada dalam *mauvaise foi* dengan menyalahkan algoritma? Sartre akan mengatakan bahwa kita tetap bebas untuk menolak rekomendasi, tetapi tekanan psikologis dan struktural sangat besar.

Maksim Sartre memberdayakan tetapi juga menakutkan. Memberdayakan karena ia mengatakan bahwa kita dapat mengubah diri kita sendiri kapan saja. Menakutkan karena ia membebankan tanggung jawab absolut yang tidak dapat dibagi. Banyak orang tidak dapat menerima beban ini, dan memilih *mauvaise foi*. Sartre tidak memberikan solusi institusional untuk membuat kebebasan lebih mudah dijalani. Namun, ia memberikan kesadaran bahwa tidak ada alibi, dan itu adalah kontribusi yang tak ternilai.

KHATIMAH

L'EXISTENCE précède l'essence adalah sebuah proklamasi tentang otonomi dan martabat manusia. Sartre mengingatkan kita bahwa manusia tidak memiliki “alibi” metafisik atas tindakannya. Kita adalah arsitek dari jiwa kita sendiri. Maksim ini mentransformasi keputusan eksistensial menjadi optimisme aksi — bahwa karena tidak ada yang ditetapkan sebelumnya, maka segala sesuatu mungkin untuk diubah. Martabat manusia terletak pada kekuatannya untuk berkata “tidak” pada determinisme dan terus-menerus menciptakan dirinya sendiri melalui komitmen dan tindakan di dalam dunia. Manusia bukan sekadar ada; ia adalah subjek yang menciptakan maknanya sendiri di tengah sunyinya semesta.

Namun, seperti yang telah kita lihat, tesis ini menghadapi kritik berat: ia mengabaikan determinasi sosial, material, dan biologis; ia mengidealkan kebebasan individual yang tidak semua orang miliki; ia berisiko mengarah pada relativisme moral (karena tanpa kriteria universal); dan ia tidak memberikan panduan politik yang konkret. Juga, konsep *mauvaise foi* terlalu sederhana dan mengabaikan mekanisme ketidaksadaran.

Maka, kita perlu membaca Sartre sebagai pengingat, bukan sebagai sistem selesai. Ia mengingatkan bahwa dalam situasi apa pun, selalu ada ruang untuk pilihan — bahkan jika pilihan itu hanya sikap batin. Ia mengingatkan bahwa tidak ada esensi yang memaksa kita menjadi sesuatu; kita bebas untuk melampaui. Dan dalam dunia yang sering mencoba mereduksi kita menjadi objek — oleh birokrasi, oleh pasar, oleh algoritma — peringatan Sartre tetap relevan. Kebebasan mungkin berat, tetapi tanpanya, kita bukan lagi manusia.

L'enfer, c'est les autres

(Neraka adalah orang lain)

— Sartre, *Huis clos*

PENDAHULUAN

PERNYATAAN “L'enfer, c'est les autres” (Neraka adalah orang lain) merupakan baris penutup yang ikonik dari drama satu babak karya Jean-Paul Sartre, *Huis clos* (Pintu Tertutup, 1944). Dalam drama tersebut, tiga karakter yang telah mati — Garcin (seorang jurnalis pengecut), Inès (seorang lesbian sadis), dan Estelle (seorang sosialita pembunuh bayi) — terjebak selamanya dalam satu ruangan bergaya Second Empire di neraka. Alih-alih menemukan alat penyiksaan fisik (api, belerang, siksaan tubuh), mereka menyadari bahwa penyiksaan sejati berasal dari kehadiran satu sama lain: tidak ada keluar (pintu tertutup), tidak ada malam, tidak ada tidur, tidak ada cermin selain tatapan orang lain. Kalimat “L'enfer, c'est les autres” diucapkan oleh Garcin ketika ia menyadari bahwa ia tidak dapat mati lagi (ia sudah mati), tidak dapat mengubah masa lalunya, dan satu-satunya cermin yang ia miliki adalah penilaian Inès, yang dengan jujur mengatakan bahwa ia pengecut.

Secara filosofis, maksim ini merupakan kristalisasi dari analisis Sartre mengenai “Ada-bagi-orang-lain” (*L'être-pour-autrui*) yang dibahas secara ekstensif dalam adikaryanya, *L'Être et le Néant* (1943). Sartre tidak sedang mengatakan bahwa kita harus membenci orang lain atau menjadi misanthrope. Sebaliknya, ia sedang menganalisis struktur ontologis hubungan antarmanusia yang, dalam kondisinya yang paling mendasar, bersifat konfliktual karena setiap kesadaran berjuang untuk menjadi subjek dan menolak menjadi objek bagi kesadaran lain. Neraka bukanlah orang lain dalam diri mereka, tetapi kondisi di mana kita membiarkan orang lain mendefinisikan kita — di mana kita terjebak dalam tatapan mereka, kehilangan kebebasan kita untuk menjadi proyek yang terus berubah.

Dalam esai ini, kita akan menelusuri fenomenologi “tatapan” (*le regard*), alienasi diri melalui penilaian orang lain, perampasan transendensi menjadi esensi yang kaku, hubungan dengan *mauvaise foi* (keyakinan buruk), implikasi etis (perlunya hubungan yang menghormati kebebasan), serta relevansi kontemporer di era media sosial dan panoptikon digital. Kita juga akan mengkritik Sartre: apakah hubungan antarmanusia selalu konfliktual? Apakah tidak ada cinta, persahabatan, atau solidaritas? Apakah konsep “tatapan” terlalu maskulin dan individualistik? Dan bagaimana dengan gagasan Levinas tentang “wajah orang lain” sebagai panggilan

etis, bukan ancaman? Kita akan menilai apakah *Huis clos* adalah peringatan atau putus asa.

1. FENOMENOLOGI “TATAPAN” (LE REGARD)

INTI dari penderitaan yang digambarkan Sartre terletak pada fenomena *Regard* (Tatapan). Bagi Sartre, kehadiran “Orang Lain” bukan sekadar kehadiran objek fisik di ruang yang sama (tubuh yang dapat diukur), melainkan kehadiran sebuah kesadaran lain yang menatap kita. Ini adalah pengalaman pra-reflektif yang tidak dapat direduksi ke inferensi analogis (seperti dalam teori empati).

- ≡ Objektifikasi subjek. Ketika saya sendirian, saya adalah pusat dari dunia saya (subjek yang berdaulat, *pour-soi* yang bebas memproyeksikan diri). Saya melihat objek-objek di sekitar saya, dan saya tidak melihat diri saya sebagai objek. Namun, saat Orang Lain menatap saya, saya tiba-tiba menyadari diri saya sebagai objek dalam dunia mereka. Tatapan orang lain “membekukan” kemungkinan-kemungkinan saya — yang seharusnya tak terbatas — menjadi sebuah “esensi” yang kaku. Saya bukan lagi “siapa pun” yang dapat berubah; saya menjadi “yang dilihat sebagai X.”
- ≡ Kehilangan kedaulatan. Melalui tatapan tersebut, saya kehilangan kendali atas citra diri saya sendiri. Orang lain mendefinisikan saya menurut persepsi mereka, dan saya tidak memiliki kekuatan untuk mengintervensi definisi tersebut secara langsung. Saya dapat bertindak untuk mengubah persepsi mereka, tetapi itu tidak menghilangkan fakta bahwa dalam kesadaran mereka, citra lama mungkin tetap ada. Dalam *Huis clos*, Garcin berteriak: “Inès, Anda tahu saya tidak pengecut!” Inès menjawab: “Saya tidak tahu apakah Anda pengecut, Garcin. Saya hanya melihat apa yang saya lihat. Dan saya melihat seorang pria yang melarikan diri.” Tatapan Inès telah membekukan Garcin sebagai pengecut, terlepas dari penjelasannya.

Sartre memberikan ilustrasi terkenal: seseorang yang mengintip melalui lubang kunci karena rasa ingin tahu. Dalam kondisi sendirian, ia adalah subjek murni; ia bebas, ia bertindak, ia tidak memikirkan dirinya. Namun, begitu ia mendengar langkah kaki di koridor dan menyadari bahwa seseorang melihatnya, ia tiba-tiba merasa malu. Rasa malu adalah pengakuan bahwa saya adalah objek yang dilihat orang lain itu. Saya tidak lagi menjadi “aku yang bebas”, tetapi “aku yang terlihat sebagai pengintip.” Tatapan menciptakan jarak antara saya dan diri saya sendiri; saya teralienasi dari identitas saya karena identitas itu sekarang diberikan oleh orang lain.

Apakah tatapan selalu mengobjektifikasi? Dalam hubungan cinta, tatapan bisa saling mengafirmasi, bukan membekukan. Namun, Sartre akan menjawab bahwa dalam cinta, selalu ada risiko bahwa tatapan menjadi alat untuk menaklukkan kebebasan yang lain. Dalam *L'Être et le Néant*, ia menganalisis cinta sebagai proyek yang gagal: saya ingin dicintai bukan sebagai objek, tetapi sebagai subjek bebas; namun, jika orang lain mencintai kebebasan saya, maka ia membatasi kebebasan

saya dengan mencintai “saya yang bebas” — suatu kontradiksi. Ini pesimistis, tetapi konsisten.

2. AKU ADALAH APA YANG DILIHAT ORANG LAIN

Sartre menjelaskan bahwa orang lain adalah “perantara yang sangat diperlukan antara aku dan diriku sendiri.” Kesadaran diri tidak dapat mencapai pengetahuan tentang “diriku” tanpa melalui penilaian orang lain. Ini mirip dengan konsep “cermin” sosial.

Saya tidak dapat merasakan karakteristik diri saya — seperti “lucu”, “jahat”, “pemalu”, “pengecut” — tanpa adanya penilaian dari orang lain. Secara ontologis, kualitas-kualitas ini tidak berada dalam diri sebagai properti tetap; mereka adalah makna yang muncul dalam intersubjektivitas. Namun, inilah alienasinya: kesadaran diri saya teralienasi karena ia bergantung pada pengakuan luar. Saya tidak pernah benar-benar menjadi tuan di rumah saya sendiri.

Sartre tidak hanya membahas rasa malu, tetapi juga kebanggaan (yang juga tergantung pada pengakuan). Saya bangga karena saya dipuji orang lain. Saya malu karena saya dikritik. Dalam kedua kasus, saya tergantung pada orang lain untuk mengalami emosi-emosi ini. Inilah “neraka” tersebut: identitas saya disandera oleh kesadaran orang lain. Dalam *Huis clos*, ketiga karakter tidak bisa berhenti saling memandang karena mereka butuh validasi, namun validasi yang mereka terima justru menjadi siksaan. Estelle, yang ingin dianggap menarik, membutuhkan tatapan laki-laki (Garcin), tetapi Garcin hanya tertarik pada penilaian Inès tentang keberaniannya. Inès, yang jujur dan sadis, tidak memberikan validasi yang diinginkan siapa pun.

Apakah mungkin untuk memiliki identitas yang tidak tergantung pada pengakuan? Seorang pertapa mungkin mencapai tingkat detasemen, tetapi ia tetap membawa internalisasi norma-norma sosial dari masa lalunya. Sartre mungkin mengatakan bahwa dalam isolasi total, konsep “diri” menjadi tidak relevan. Identitas adalah proyek sosial. Namun, ia tidak memberikan jalan keluar yang jelas dari alienasi ini selain menerima bahwa kita selalu sudah dalam situasi intersubjektif.

3. PERAMPASAN TRANSENDENSI

SEBAGAI *pour-soi* (Ada-bagi-dirinya), manusia adalah “transendensi” — sebuah proyek yang selalu berubah, tidak bisa didefinisikan secara final karena ia terus-menerus melampaui situasinya menuju masa depan. Saya bukan apa yang saya *adalah* (dalam masa lalu), tetapi apa yang saya *lakukan* dan *akan lakukan*. Namun, di mata orang lain, saya direduksi menjadi *en-soi* (Ada-dalam-dirinya) — sebuah benda yang memiliki sifat tetap, seperti batu yang memiliki berat dan warna.

“Neraka” adalah kondisi di mana kita terjebak dalam label atau kategori yang diberikan orang lain kepada kita. Jika orang lain menganggap saya “penakut,” maka di *dunia mereka*, saya adalah penakut secara esensial, tidak peduli seberapa

keras saya mencoba meyakinkan diri bahwa saya bebas untuk berubah. Label itu membekukan saya. Dalam *Huis clos*, Garcin telah mati sebagai pengecut (ia melarikan diri dari perang dan dieksekusi). Ia tidak bisa mengubah masa lalunya. Namun, ia masih ingin meyakinkan Inès bahwa ia bukan pengecut “pada hakikatnya.” Inès menjawab: “Anda adalah pengecut, Garcin, karena Anda telah melarikan diri. Tidak ada yang bisa mengubah itu.” Ini adalah kekejaman tatapan yang membekukan.

Hubungan antar-kesadaran bagi Sartre secara inheren bersifat konfliktual. Mengapa? Karena setiap subjek berjuang untuk menegaskan kebebasannya, dan salah satu cara untuk menegaskan kebebasan adalah dengan mengobjektifikasi orang lain. Dalam interaksi sosial, kita terus-menerus melakukan gerakan “menatap” dan “ditatap.” Tidak ada hubungan horizontal yang setara secara sempurna; selalu ada ketegangan. Ini berbeda dari Hegel (dialektika tuan-budak) di mana perjuangan berakhir dengan satu pihak menang. Sartre mengatakan perjuangan tidak pernah berakhir; setiap intersubjektivitas adalah medan pertempuran.

Apakah semua hubungan antarmanusia konfliktual? Tidak ada cinta, persahabatan, kerja sama? Dalam *Cahiers pour une morale* (Catatan untuk Etika, diterbitkan anumerta), Sartre mencoba mengembangkan etika yang didasarkan pada “memberi” dan “menerima” kebebasan, tetapi ia tidak pernah menyelesaikannya. Kritik dari etika feminis (Irigaray, Gilligan): model Sartre terlalu maskulin — kompetitif, individualistik, dan tidak memperhitungkan hubungan perawatan (care) yang didasarkan pada interdependensi, bukan dominasi.

4. KETERGANTUNGAN DAN MAUVAISE FOI (KEYAKINAN BURUK)

SARTRE mengklarifikasi bahwa maksim “neraka adalah orang lain” bukan berarti kita harus membenci orang lain atau hidup menyendiri (misanthropi). Neraka terjadi ketika kita menjadi sangat tergantung pada penilaian orang lain sehingga kita membiarkan mereka menentukan siapa kita, dan ketika kita menginternalisasi objektifikasi sehingga kita sendiri percaya bahwa kita adalah esensi tetap.

Jika hubungan dengan orang lain diputarbalikkan atau korup — yaitu, jika kita tidak mampu mempertahankan kebebasan kita di hadapan mereka — maka kehadiran orang lain menjadi penghalang bagi kebebasan kita sendiri. Kita terjebak dalam *mauvaise foi* (keyakinan buruk) saat kita mencoba menyesuaikan diri dengan “topeng” atau peran yang diharapkan orang lain agar kita merasa diakui. Contoh: seseorang yang menghabiskan seluruh energinya untuk membangun citra di Instagram, sehingga ia menjadi budak dari *like* dan komentar. Ia tidak lagi bebas; ia adalah objek yang didikte oleh tatapan anonim.

Orang lain berfungsi sebagai cermin. Jika cermin itu retak atau jahat (yaitu, jika orang lain memberikan penilaian yang salah, kejam, atau membatasi), maka gambaran diri kita pun akan hancur. Dalam *Huis clos*, para karakter tidak bisa berhenti saling memandang karena mereka butuh validasi, namun validasi yang mereka terima justru menjadi siksaan. Mereka tidak bisa “meninggalkan ruangan” karena pintu tertutup; secara metaforis, mereka tidak bisa meninggalkan hubungan

yang toksik karena mereka telah menginternalisasikan tatapan orang lain sebagai satu-satunya sumber identitas.

Apakah mungkin untuk tidak tergantung sama sekali pada penilaian orang lain? Sartre tidak menyarankan isolasi total; ia menyarankan otonomi kritis — yaitu, menerima bahwa orang lain dapat menilai, tetapi menolak untuk membiarkan penilaian itu mendefinisikan kita secara esensial. Saya dapat mendengarkan kritik, mempertimbangkannya, tetapi tetap menjadi subjek yang memutuskan. Ini adalah proyek autentisitas. Namun, dalam praktik, tekanan sosial sangat kuat sehingga tidak semua orang memiliki kekuatan mental untuk mempertahankan otonomi ini. Sartre mungkin menjawab: itu adalah pilihan mereka. Ini adalah konsekuensi dari kebebasan radikal.

5. PERLUNYA REKONSTRUKSI HUBUNGAN DAN RESPEK TERHADAP KEBEBASAN

MESKIPUN terdengar pesimistis, Sartre menggunakan analisis ini untuk mendorong manusia menuju autentisitas dan etika intersubjektif. Ia tidak berhenti pada “neraka”; ia menawarkan jalan keluar (meskipun tidak selesai).

- Kesadaran mutlak. Dengan memahami bahwa orang lain memiliki kekuatan untuk mengobjektifikasi kita, kita diingatkan untuk tidak menyerahkan kedaulatan moral kita kepada mereka. Saya tidak boleh membiarkan tatapan orang lain mendefinisikan saya. Sebaliknya, saya harus terus-menerus “melampaui” label yang diberikan, bertindak sebagai subjek bebas.
- Tanggung jawab intersubjektif. “Neraka” dapat dihindari hanya jika hubungan antarmanusia didasarkan pada penghormatan timbal balik terhadap kebebasan masing-masing, di mana satu subjek tidak mencoba untuk “mematikan” transendensi subjek lainnya menjadi sekadar objek. Dalam hubungan yang sehat, saya mengakui bahwa Anda juga bebas, dan saya tidak berusaha membekukan Anda. Ini adalah proyek yang sangat sulit, karena selalu ada godaan untuk mengobjektifikasi.

Sartre dalam *L'existentialisme est un humanisme* menyatakan bahwa kita bertanggung jawab tidak hanya atas diri kita sendiri tetapi juga atas seluruh umat manusia. Ini berarti bahwa dalam berelasi, kita harus memilih untuk memperlakukan orang lain sebagai subjek, bukan objek. Ini adalah fondasi dari etika eksistensialis: kebebasan saya hanya mungkin jika kebebasan orang lain juga diakui.

Akankah etika ini cukup untuk mencegah kekerasan? Jika seseorang menolak mengakui kebebasan saya (misalnya, seorang penjajah), apakah saya berhak membalas dengan kekerasan? Sartre, dalam *Les Mains sales* dan *Préface* untuk *Les Damnés de la terre* karya Fanon, membenarkan kekerasan revolusioner sebagai cara untuk memulihkan kebebasan yang tertindas. Namun, ini kontroversial karena kekerasan juga mengobjektifikasi musuh. Sartre tidak memberikan resolusi yang bersih.

6. ERA PANOPTIKON DIGITAL DAN TATAPAN VIRTUAL

DI ERA media sosial saat ini, maksim Sartre menemukan relevansi yang menakutkan. Kita sekarang hidup di bawah tatapan konstan ribuan orang lain (atau bahkan algoritma). Tatapan tidak lagi hanya dari orang yang kita kenal secara personal, tetapi dari *followers*, *likes*, komentar anonim, dan data yang dikumpulkan oleh korporasi.

- **Tatapan digital.** Ketika kita memposting foto atau pendapat, kita segera menerima validasi atau kecaman dalam bentuk angka (*like*, *share*, *retweet*). Kita menjadi sangat tergantung pada penilaian ini. Banyak orang mengalami kecemasan karena jumlah *like* yang rendah, atau kebencian karena komentar negatif. Ini adalah neraka Sartrean dalam skala massal: identitas kita disandera oleh algoritma dan opini publik yang tidak kita kenal.
- **Neraka virtual:** Fenomena “cancel culture” (pembatalan publik) adalah contoh ekstrem: seseorang dihakimi oleh massa digital, dilabel dengan satu kesalahan masa lalu, dan esensinya dibekukan sebagai “orang yang buruk” selamanya, tanpa ampun untuk berubah. Ini persis seperti yang digambarkan Sartre dalam *Huis clos*: tidak ada jalan keluar, tidak ada kesempatan untuk menjelaskan, karena tatapan digital tidak kenal ampun.
- **Pencitraan dan autentisitas:** Tekanan untuk membangun “personal branding” membuat orang terus-menerus memerankan versi ideal dari diri mereka, bukan menjadi diri mereka yang sebenarnya. Ini adalah *mauvaise foi* kolektif. Sartre akan mengatakan bahwa kita harus berani menjadi tidak populer demi autentisitas, tetapi dalam ekonomi perhatian, itu sangat sulit.

Namun, media sosial juga memungkinkan solidaritas dan dukungan. Gerakan seperti #MeToo atau Black Lives Matter menggunakan tatapan kolektif untuk melawan ketidakadilan. Tatapan dapat membebaskan jika digunakan untuk mengkritik struktur kekuasaan, bukan individu. Sartre mungkin setuju bahwa tatapan yang *kritis* dan *solider* berbeda dari tatapan yang *objektifikasi*. Batasnya tipis.

7. KRITIK TERHADAP PESIMISME SARTREAN

BANYAK filsuf mengkritik pesimisme Sartre tentang hubungan antarmanusia. Dalam *Totalité et Infini*, Levinas membalikkan perspektif. Wajah orang lain (*visage*) bukanlah ancaman, tetapi panggilan etis (*appel éthique*). Wajah orang lain mengatakan “jangan membunuhku” dan meminta tanggung jawab. Kehadiran orang lain justru membuka dimensi ketidakterbatasan yang melampaui egoisme. Bagi Levinas, etika dimulai dari respon terhadap wajah orang lain, bukan dari konflik.

Martin Buber dalam *Ich und Du* membedakan antara hubungan “Aku-Itu” (*objektifikasi*) dan “Aku-Engkau” (*dialog otentik*). Dalam hubungan “Aku-Engkau”, subjek dan yang lain saling mengakui sebagai unik, tidak dapat direduksi. Ini

mungkin, meskipun sulit. Sartre mengabaikan kemungkinan ini dalam *L'Être et le Néant*, tetapi kemudian mencoba mengembangkannya dalam catatan etisnya.

Carol Gilligan dan Nel Noddings menekankan etika perawatan (*care ethics*) yang didasarkan pada interdependensi dan tanggung jawab, bukan dominasi. Model maskulin Sartre (subjek yang berjuang untuk otonomi) dianggap tidak cukup untuk menjelaskan hubungan ibu-anak atau persahabatan perempuan.

Eksperimen tentang kerja sama (misalnya, *prisoner's dilemma* berulang) menunjukkan bahwa manusia dapat mengembangkan kepercayaan dan timbal balik, tidak hanya konflik. Sartre mungkin terlalu dipengaruhi oleh pengalaman Perang Dunia II dan pendudukan Nazi, yang menekankan sisi gelap intersubjektivitas.

KHATIMAH

L'ENFER, c'est les autres bukan sebuah pernyataan kebencian sosial, melainkan sebuah analisis ontologis tentang struktur hubungan manusia yang rentan terhadap penyiksaan. Sartre mengajarkan bahwa orang lain adalah ancaman bagi kebebasan absolut kita karena mereka memiliki kekuatan untuk mengubah kita menjadi benda di dalam pikiran mereka. Namun, orang lain juga merupakan syarat bagi pengetahuan kita tentang diri sendiri; tanpa mereka, kita tidak akan pernah memiliki konsep tentang “diri” sebagai objek. Neraka bukan terletak pada orang lain itu sendiri, melainkan pada kegagalan kita untuk mempertahankan otonomi di hadapan mereka — pada ketergantungan yang tidak kritis pada penilaian mereka, dan pada internalisasi label yang membekukan.

Hidup yang autentik menuntut keberanian untuk terus menjadi “proyek” yang bebas, meskipun dunia dan orang-orang di dalamnya terus mencoba membekukan kita dalam tatapan yang menghakimi. Ini bukan berarti kita harus mengabaikan orang lain; kita harus berelasi, tetapi dengan kesadaran bahwa setiap relasi adalah medan pertarungan di mana kita harus berjuang untuk tidak menjadi objek. Dan dalam perjuangan itu, kita juga harus menghormati kebebasan orang lain — sebuah keseimbangan yang sulit, bahkan mungkin mustahil secara sempurna.

Maka, *Huis clos* adalah peringatan, bukan kutukan mutlak. Ia mengingatkan kita bahwa neraka dapat diciptakan di bumi setiap kali kita membiarkan orang lain mendefinisikan kita, atau ketika kita mendefinisikan orang lain dengan kejam. Namun, surga mungkin juga mungkin — jika kita saling mengakui kebebasan dan transendensi. Sartre tidak memberikan resep untuk surga, tetapi ia menunjukkan dengan jelas jalan menuju neraka. Terserah kita untuk memilih.



L'homme est condamné à être libre

(Manusia dikutuk untuk merdeka)

— Sartre

PENDAHULUAN

Pernyataan Jean-Paul Sartre, “L'homme est condamné à être libre” (Manusia dikutuk untuk merdeka/bebas), merupakan salah satu pilar fundamental dalam etika dan ontologi eksistensialisme. Maksim ini pertama kali ditegaskan dalam esai *L'existentialisme est un humanisme* (1946) sebagai konsekuensi logis dari tesisnya yang lain, yakni bahwa “eksistensi mendahului esensi.” Bagi Sartre, kebebasan bukanlah sebuah anugerah atau hak istimewa yang bisa dipilih (seperti memilih antara es krim coklat atau vanilla); ia adalah struktur dasar dari keberadaan manusia sendiri. Kita tidak *memiliki* kebebasan; kita adalah kebebasan.

Kata “condamné” (dikutuk) sangat kuat. Ia mengandung konotasi hukuman yang tidak diminta, vonis yang tidak bisa ditawar, dan beban yang tidak bisa dilepaskan. Dalam pengadilan, seseorang dijatuhi hukuman karena suatu kejahatan. Namun, Sartre menggunakan “dikutuk” untuk menggambarkan kondisi metafisik manusia: kita tidak memilih untuk dilahirkan; kita “terlempar” ke dunia tanpa persetujuan kita; tetapi begitu kita ada, kita dipaksa untuk bebas. Tidak ada pilihan untuk tidak bebas. Bahkan menolak kebebasan adalah tindakan bebas — yaitu, pilihan untuk mengabaikan tanggung jawab, yang merupakan bentuk *mauvaise foi*. Dengan demikian, kebebasan adalah kutukan karena ia tidak dapat dihindari, dan ia disertai dengan tanggung jawab total yang tidak dapat dilimpahkan kepada siapa pun (Tuhan, alam, masyarakat, atau nasib).

alam esai ini, kita akan menelusuri dasar ontologis kebebasan sebagai *néant* (ketiadaan), dimensi “kutukan” (keterlemparan dan ketiadaan alibi), tanggung jawab mutlak dan kegelisahan (*angoisse*), kritik terhadap *mauvaise foi* (pelarian ke dalam determinisme), dialektika faktisitas dan transendensi, implikasi etis (autentisitas dan *engagement*), serta kritik-kritik terhadap posisi Sartre dari perspektif Marxis, feminis, dan psikoanalisis. Kita juga akan menilai apakah “kutukan” ini dapat diterima secara psikologis, apakah kebebasan radikal Sartre tidak mengabaikan determinasi material, dan bagaimana relevansinya di era neoliberalisme yang mendewakan “kebebasan individu” namun mengabaikan tanggung jawab kolektif.

1. MANUSIA SEBAGAI KETIADAAN (*LE NÉANT*) DAN IDENTITAS KEBEBASAN

UNTUK memahami mengapa manusia “dikutuk” menjadi bebas, kita harus meninjau pemisahan ontologis Sartre antara *l’être-en-soi* (Ada-dalam-dirinya) dan *l’être-pour-soi* (Ada-bagi-dirinya). Ini adalah landasan dari semua pemikirannya.

- *L’être-en-soi* (Ada-dalam-dirinya): Benda-benda material (batu, meja, bintang). Ciri-cirinya: padat, positif, identik dengan dirinya sendiri (ia tidak memiliki jarak dari dirinya; *est ce qu’il est*). Esensi mendahului eksistensi. Batu tidak bisa berubah menjadi bukan batu; ia tidak memiliki kemungkinan untuk menjadi lain. Ia **penuh** dengan dirinya sendiri, tanpa kekosongan.
- *L’être-pour-soi* (Ada-bagi-dirinya): Kesadaran manusia. Ciri-cirinya: tidak identik dengan dirinya sendiri; ia memiliki jarak dari dirinya. Kesadaran selalu kesadaran tentang sesuatu (*intentionality*). Karena ia tidak pernah sepenuhnya menjadi apa pun, ia adalah “ketiadaan” (*néant*) — bukan berarti tidak ada, tetapi bahwa ia belum menjadi apa pun. Ia adalah celah, kekosongan, negasi dari yang ada. Inilah yang memungkinkan kebebasan: karena saya tidak sepenuhnya terpaku pada apa yang saya *adalah* (masa lalu, fakta biologis), saya dapat melampaui situasi saya dan memproyeksikan diri ke masa depan.

Sartre menegaskan bahwa kebebasan bukanlah properti yang dimiliki manusia; kebebasan adalah manusia itu sendiri. “Kita tidak memiliki kebebasan; kita *adalah* kebebasan.” Karena tidak ada esensi yang menentukan tindakan saya, saya dipaksa untuk terus-menerus memilih, mendefinisikan diri saya melalui tindakan. Bahkan saat saya tidak memilih secara eksplisit (misalnya, karena kebiasaan), saya sebenarnya telah memilih untuk mengikuti kebiasaan itu. Dengan demikian, kebebasan adalah koekstensif dengan kesadaran.

Apakah kesadaran benar-benar “ketiadaan murni”? Sartre mengabaikan bahwa kesadaran selalu sudah terisi oleh bahasa, budaya, dan kebiasaan. Kita tidak dilahirkan sebagai tabula rasa total; kita memiliki disposisi, kecenderungan, dan struktur kognitif yang memengaruhi pilihan kita. Meskipun kita dapat “meniadakan” masa lalu, seringkali kita terbatas oleh trauma atau keterbatasan kognitif yang tidak sepenuhnya transparan bagi diri sendiri. Psikoanalisis (Freud, Lacan) menunjukkan bahwa ketidaksadaran memiliki struktur yang membatasi kebebasan. Sartre menolak gagasan ketidaksadaran, tetapi kritik ini tetap kuat.

2. DIMENSI “KUTUKAN”

SARTRE menyebut kebebasan sebagai “kutukan” karena dua alasan utama yang saling terkait: keterlemparan (kita tidak memilih untuk ada) dan ketiadaan alibi (tidak ada yang dapat membenarkan pilihan kita).

Pertama, keterlemparan (*délaissement*): Manusia tidak menciptakan dirinya sendiri. Kita tidak memilih untuk dilahirkan, tidak memilih tempat lahir, tidak memilih orang tua, tidak memilih tubuh atau bakat alami. Kita “terlempar” ke dunia tanpa persetujuan kita. Heidegger sebelumnya menggunakan istilah *Geworfenheit* untuk menggambarkan kondisi ini. Sartre setuju: kita selalu sudah berada dalam situasi

tertentu yang tidak kita pilih. Namun — dan ini krusial — begitu kita dilemparkan ke dalam eksistensi, kita bertanggung jawab sepenuhnya atas segala sesuatu yang kita lakukan. Kita tidak bebas untuk “tidak bebas.” Tidak ada jalan kembali ke ketiadaan sebelum lahir.

Kedua, absennya nilai objektif: Dengan asumsi ateisme Sartre yang konsisten (Tuhan tidak ada), tidak ada perintah moral absolut yang dapat membimbing kita. Tidak ada “kodrat manusia” yang universal (seperti dalam Aristoteles) yang memberi tahu kita apa yang seharusnya kita lakukan. Tidak ada “alam” atau “insting” yang bisa dijadikan pembenaran untuk tindakan kita, karena insting pun dapat dilampaui oleh kesadaran. Tidak ada “hukum alam” yang bebas nilai. Manusia sendirian di alam semesta tanpa alibi (pembenaran eksternal) dan tanpa pemaaf (maaf, excuse). Ketika saya memilih, saya tidak dapat berkata “Tuhan menyuruh saya,” atau “kodrat saya mengharuskan saya,” atau “masyarakat memaksa saya.” Semua itu adalah bentuk *mauvaise foi* (keyakinan buruk). Saya tidak dapat melemparkan tanggung jawab kepada orang lain atau kepada keadaan. Bahkan jika saya dipenjara, saya tetap bebas untuk memilih sikap saya.

Jadi, kita dikutuk karena tidak diminta lahir, tetapi dipaksa bertanggung jawab penuh. Ini seperti dipaksa mengikuti ujian tanpa pernah mendaftar, dan nilai ujian menentukan segalanya, tetapi tidak ada pembimbing, tidak ada buku teks, dan tidak ada kunci jawaban. Setiap tindakan adalah jawaban yang menentukan siapa kita, dan kita tidak dapat mengelak.

Apakah “tidak ada nilai objektif” berarti bahwa semua pilihan sama baiknya? Sartre menjawab tidak: pilihan yang menghormati kebebasan orang lain lebih baik daripada yang tidak, karena kebebasan adalah nilai universal. Tetapi ini adalah nilai yang ia perkenalkan secara ad hoc (karena ia membutuhkan fondasi untuk etika). Jika tidak ada nilai objektif, mengapa kebebasan lebih berharga daripada perbudakan? Sartre dapat menjawab bahwa memilih perbudakan untuk diri sendiri adalah kontradiksi karena Anda menggunakan kebebasan untuk menolak kebebasan, tetapi argumen ini tidak meyakinkan semua orang (misalnya, Nietzsche mungkin mengatakan bahwa kehendak untuk berkuasa lebih fundamental). Jadi, posisi Sartre memiliki masalah dasar: ia ingin mempertahankan humanisme dan universalisme tanpa fondasi metafisik.

3. BERATNYA MENJADI TUHAN BAGI DIRI SENDIRI

KEBEBASAN radikal ini membawa konsekuensi psikologis-filosofis berupa *Angoisse* (Kegelisahan, *anxiety*, bukan ketakutan terhadap objek tertentu). *Angoisse* adalah kesadaran akan kebebasan diri sendiri dan fakta bahwa tidak ada yang menjamin kebenaran pilihan saya selain kehendak saya sendiri.

Sartre berargumen bahwa ketika seseorang memilih bagi dirinya sendiri, ia sebenarnya sedang menetapkan sebuah standar bagi seluruh umat manusia. Ini bukan karena ada hukum universal Kantian, tetapi secara faktual, dalam tindakan kita selalu memproyeksikan gambaran tentang “apa itu manusia.” Jika saya memilih

untuk menikah, saya menegaskan bahwa komitmen monogami adalah nilai. Jika saya memilih untuk menjadi revolusioner, saya menegaskan bahwa perjuangan melawan ketidakadilan adalah bagian dari definisi manusia. Kesadaran bahwa setiap keputusan kecil saya adalah sebuah proklamasi tentang “apa itu manusia” menciptakan beban tanggung jawab yang luar biasa berat. Saya adalah pembuat undang-undang bagi umat manusia, tetapi tanpa legislatur, tanpa konstitusi, dan tanpa jaminan bahwa hukum saya benar.

Angoisse adalah pengakuan bahwa fondasi nilai saya hanya saya sendiri. Saya gelisah karena tidak ada yang dapat membenarkan pilihan saya; saya harus memilih *ex nihilo*. Ini adalah pengalaman yang menakutkan, tetapi Sartre menganggapnya sebagai kondisi autentisitas. Orang yang tidak merasa *angoisse* adalah orang yang hidup dalam *mauvaise foi*, berpura-pura bahwa nilai-nilai sudah ditentukan sebelumnya.

Apakah *angoisse* ini dapat ditanggung oleh semua orang? Tidak. Banyak orang mencari pelarian melalui agama, ideologi, atau konsumerisme. Sartre menganggap itu sebagai *mauvaise foi*. Namun, apakah “autentisitas” Sartre tidak menjadi bentuk kepahlawanan elitis yang hanya dapat dicapai oleh segelintir orang? Sebagian besar manusia mungkin tidak memiliki kekuatan mental untuk hidup dengan *angoisse* terus-menerus. Ini adalah kritik yang valid.

4. KRITIK TERHADAP MAUVAISE FOI (KEYAKINAN BURUK)

MANUSIA sering kali merasa ngeri terhadap kebebasan ini dan mencoba melarikan diri darinya melalui *mauvaise foi* (keyakinan buruk, *bad faith*). *Mauvaise foi* adalah kebohongan kepada diri sendiri di mana seseorang berpura-pura bahwa ia bukan bebas, tetapi ditentukan oleh faktor eksternal.

- **Pelarian ke dalam determinisme.** Seseorang berada dalam *mauvaise foi* ketika ia berpura-pura bahwa ia *tidak punya pilihan* — bahwa ia bertindak demikian karena “takdir,” “lingkungan,” “faktor biologis,” “masa lalu,” atau “hanya menjalankan perintah.” Contoh: “Saya tidak bisa berhenti merokok karena saya sudah kecanduan” (mengabaikan bahwa ia setiap saat dapat memilih untuk berhenti). “Saya terpaksa mencuri karena kemiskinan” (mengabaikan bahwa ia bisa memilih untuk tidak mencuri, meskipun konsekuensinya berat). “Saya hanya menjalankan perintah atasan” (seperti dalam pembelaan Eichmann di pengadilan). Sartre menegaskan bahwa ini adalah *kebohongan ontologis*. Tidak ada “terpaksa” yang absolut; kita selalu memiliki pilihan, meskipun pilihan itu buruk.
- **Objektifikasi diri.** Ini adalah upaya untuk memperlakukan diri sendiri seperti benda (*en-soi*). Dengan mengatakan “Saya memang pengecut sejak lahir,” seseorang menghindari tanggung jawab untuk mengubah dirinya. Sartre menegaskan bahwa kita adalah subjek bebas, bukan objek yang memiliki esensi tetap. Bahkan dalam situasi ekstrem seperti penjara, kita tetap bebas untuk menentukan sikap atau makna yang kita berikan pada situasi tersebut. Menolak

untuk memilih adalah juga sebuah pilihan — pilihan untuk tidak memilih, yang memiliki konsekuensi.

Apakah *mauvaise foi* dapat dibedakan dengan jelas dari mekanisme psikologis pertahanan yang tidak disadari? Freud menunjukkan bahwa kita sering tidak sadar bahwa kita menghindari kebebasan. Sartre menolak ketidaksadaran karena ia menganggap kesadaran selalu transparan pada dirinya sendiri. Ini adalah kelemahan serius. Seorang psikoanalisis akan mengatakan bahwa orang yang mengaku “tidak punya pilihan” mungkin benar-benar percaya itu, bukan sedang berbohong. Jadi, *mauvaise foi* mungkin tidak disadari sepenuhnya. Sartre menjawab bahwa *mauvaise foi* adalah kebohongan *kepada diri sendiri*, yang memerlukan kesadaran akan kebenaran yang ditekan. Ini adalah posisi yang sulit dipertahankan.

5. FAKTISITAS VS. TRANSENDENSI

SARTRE mengakui adanya *facticité* (faktisitas) — situasi konkret yang tidak kita pilih: tempat lahir, tubuh (tinggi, warna kulit, kesehatan), masa lalu, kelas sosial, dan lain-lain. Namun, kebebasan manusia terletak pada *transcendence* (transendensi) — kemampuan kesadaran untuk melampaui faktisitas tersebut dengan memberikan proyeksi baru.

Kebebasan bukan berarti “bisa melakukan apa saja” (*omnipotence*), yang jelas tidak realistis. Saya tidak bisa terbang hanya dengan menginginkannya. Tetapi saya dapat memberikan makna pada keterbatasan saya, dan memilih sikap saya terhadapnya. Seorang yang lumpuh dapat memilih untuk menjadi pahit dan putus asa, atau memilih untuk mengembangkan bakat lain, menginspirasi orang lain, atau berjuang untuk aksesibilitas. Faktisitas memberikan medan bagi kebebasan (saya tidak dapat mengabaikannya), tetapi kebebasanlah yang memberikan makna pada faktisitas. Sartre menulis: “Kita tidak bebas untuk berhenti menjadi bebas, tetapi kita bebas dalam situasi.”

Contoh klasik: Seorang budak di perkebunan. Ia tidak bebas untuk meninggalkan perkebunan secara fisik (karena rantai dan penjaga). Tetapi ia bebas untuk memilih sikap batin — apakah ia akan memberontak (resiko mati), melarikan diri (resiko ditangkap), atau bertahan dengan diam-diam merencanakan perlawanan. Dan pilihan itu mendefinisikan dirinya sebagai budak atau pemberontak. Bahkan jika ia memilih untuk tidak melakukan apa-apa, itu adalah pilihan. Tidak ada situasi tanpa pilihan. Inilah inti dari kebebasan radikal Sartre.

Apakah pilihan batin yang tidak menghasilkan perubahan eksternal cukup untuk disebut “bebas”? Seorang budak yang memilih sikap pemberontak tetapi tidak dapat bertindak karena risiko kematian yang terlalu tinggi — apakah kebebasannya hanya khayalan? Sartre akan mengatakan bahwa pilihan batin itu sudah merupakan tindakan kebebasan, dan itu penting secara moral. Namun, bagi Marxis, ini adalah idealisme yang mengabaikan perlunya transformasi material. Kebebasan tanpa kekuatan untuk mewujudkannya adalah ilusi borjuis. Sartre kemudian mencoba menggabungkan eksistensialisme dengan Marxisme, tetapi tidak sepenuhnya berhasil.

6. KOMITMEN, AUTENTISITAS, DAN KETERLIBATAN

MESKIPUN tidak ada moralitas yang “diberikan” dari langit, *L’homme est condamné à être libre* menuntut sebuah etika autentisitas (*authenticité*) dan keterlibatan (*engagement*).

Manusia yang autentik adalah manusia yang menyadari “kutukan” kebebasannya dan berani memikul tanggung jawab atas nilai-nilai yang ia ciptakan sendiri. Ia tidak mencari pelarian dalam *mauvaise foi*. Ia menerima bahwa dirinya adalah proyek yang terus-menerus harus dibangun, tanpa titik akhir yang pasti. Autentisitas bukanlah keadaan yang dicapai sekali untuk selamanya, tetapi cara hidup yang terus-menerus memilih dengan kesadaran penuh.

Kebebasan menuntut komitmen. Karena tidak ada makna yang sudah jadi, manusia harus “menandatangani” dunia melalui keterlibatannya dalam aksi sosial, politik, dan personal. Tidak cukup hanya mengatakan “saya bebas”; kebebasan menjadi nyata hanya ketika diaktualisasikan melalui komitmen terhadap sebuah proyek. Sartre sendiri terlibat dalam politik kiri, mendukung perjuangan anti-kolonial, dan menulis untuk pembebasan. *Engagement* adalah bentuk konkret dari kebebasan yang bertanggung jawab.

Tidak ada yang menjamin bahwa pilihan saya benar. Saya mungkin salah. Saya mungkin menciptakan nilai yang merusak. Tapi itulah risiko kebebasan. Satu-satunya “dosa” dalam eksistensialisme adalah *mauvaise foi* — yaitu, tidak mau memilih, atau berpura-pura bahwa pilihan sudah ditentukan. Kegagalan dalam memilih secara substantif tidak bisa dihindari, tetapi kegagalan untuk memilih sama sekali adalah pengkhianatan terhadap martabat manusia.

Apakah autentisitas memberikan kriteria untuk membedakan antara proyek yang baik dan buruk? Sartre akan mengatakan bahwa proyek yang membatasi kebebasan orang lain (misalnya, perbudakan) tidak autentik karena ia menyangkal kebebasan yang menjadi kondisi kemungkinan etika. Namun, ini masih bergantung pada komitmen pada kebebasan sebagai nilai absolut — yang tidak dapat dibenarkan tanpa lingkaran. Nietzsche akan mengatakan bahwa kehendak untuk berkuasa lebih fundamental, dan membatasi kebebasan orang lain bisa menjadi ekspresi kekuatan yang mulia. Pertarungan antara nilai-nilai ini tidak dapat diselesaikan secara rasional. Jadi, etika Sartre tetap rapuh.

7. KRITIK DARI BERBAGAI PERSPEKTIF

Seperti halnya maksim Sartre lainnya, “dikutuk untuk bebas” menuai kritik keras dari berbagai aliran.

- Kritik Marxis (misalnya, Lukács, Merleau-Ponty, kemudian kritik Sartre sendiri): Kebebasan radikal Sartre mengabaikan determinasi material dan historis. Manusia tidak bebas dalam kondisi apa pun; ia dibatasi oleh mode produksi, kelas, dan struktur ekonomi. Seorang pekerja pabrik mungkin secara teoritis “bebas” untuk berhenti, tetapi jika ia memiliki keluarga yang harus diberi makan dan tidak ada pekerjaan lain, pilihannya sangat terbatas. Kebebasan Sartre

adalah kebebasan borjuis yang mengabaikan realitas penindasan struktural. Sartre kemudian mencoba mengatasi ini dengan *Critique de la raison dialectique*, tetapi ia tidak pernah menyelesaikan sintesis antara eksistensialisme individualis dan Marxisme kolektivistis.

- Kritik feminis (Simone de Beauvoir sebenarnya sekutu, tetapi ada perbedaan): Beauvoir dalam *Le Deuxième Sexe* menggunakan kerangka Sartre untuk menganalisis penindasan perempuan. Namun, ia juga mengkritik Sartre karena mengabaikan *situasi* spesifik perempuan (seperti kehamilan, peran reproduksi, dan sejarah penindasan). Kebebasan perempuan tidak dapat dicapai hanya dengan “memilih”; diperlukan perubahan sosial kolektif. Kritik dari feminis materialis (Christine Delphy) mengatakan bahwa Sartre terlalu individualistik.
- Kritik psikoanalisis (Freud, Lacan): Sartre menolak gagasan ketidaksadaran, menganggapnya sebagai *mauvaise foi*. Namun, psikoanalisis menunjukkan bahwa motif kita sering tersembunyi, dan kita tidak sepenuhnya transparan pada diri sendiri. Kebebasan sadar mungkin hanya puncak gunung es. Lacan mengatakan bahwa subjek adalah subjek dari ketidaksadaran, yang ditentukan oleh bahasa dan keinginan yang tidak kita kenali. Dengan demikian, “kebebasan radikal” adalah ilusi.
- Kritik pascamodern (Foucault, Derrida): Subjek yang bebas, otonom, dan transparan pada dirinya adalah mitos Pencerahan yang telah didekonstruksi. Foucault menunjukkan bahwa subjek dibentuk oleh wacana, kekuasaan, dan praktik disipliner. Tidak ada “diri” yang bebas di luar relasi kuasa. Derrida menunjukkan bahwa makna selalu tertunda (*différance*), dan pilihan tidak pernah murni hadir pada dirinya sendiri. Eksistensialisme Sartre dianggap sebagai “humanisme metafisik” yang naif.
- Kritik dari neurosains: Penelitian tentang *free will* (Libet, Wegner) menunjukkan bahwa keputusan sering dimulai di otak sebelum kita sadar “memilih.” Ini menantang gagasan kebebasan sadar yang radikal. Sartre akan menjawab bahwa kebebasan bukan tentang kausalitas fisik, tetapi tentang kesadaran akan proyek. Namun, ini tidak sepenuhnya memuaskan.

8. NEOLIBERALISME, TANGGUNG JAWAB INDIVIDU, DAN KESEJAHTERAAN KOLEKTIF

DI ABAD ke-21, maksim Sartre “dikutuk untuk bebas” dapat dibaca dalam dua cara yang berlawanan, tergantung konteksnya.

Pertama, sebagai kritik terhadap neoliberalisme: Neoliberalisme juga berbicara tentang “kebebasan individu,” “tanggung jawab pribadi,” dan “pilihan konsumen.” Namun, neoliberalisme mengabaikan ketidaksetaraan struktural dan membebaskan tanggung jawab penuh pada individu atas keberhasilan atau kegagalannya (misalnya, “kamu miskin karena kamu malas”). Ini adalah *mauvaise foi* sistemik: ia mengabaikan faktisitas (kelas, ras, gender, lokasi geografis) sambil memuji kebebasan. Sartre akan setuju bahwa kita harus bertanggung jawab, tetapi

ia juga mengakui faktisitas. Neoliberalisme sering menjadi kedok untuk menghindari tanggung jawab kolektif.

Kedua, sebagai panggilan untuk autentisitas: Di era media sosial, tekanan untuk mengikuti arus, membangun citra, dan mengejar validasi eksternal sangat kuat. Sartre mengingatkan bahwa kita selalu bebas untuk berkata tidak, untuk melampaui label, untuk menjadi tidak populer. Ini adalah pesan yang memberdayakan, meskipun sulit.

Sartre menekankan bahwa pilihan individu mempengaruhi seluruh umat manusia. Ini dapat dibaca sebagai tanggung jawab kolektif: kita tidak bisa hanya fokus pada kebebasan kita sendiri tanpa memperhatikan orang lain. Dalam perjuangan melawan perubahan iklim, misalnya, setiap pilihan konsumsi saya memiliki dampak global. Sartre akan mendukung *engagement* politik dan ekologis.

Namun, jika tidak ada nilai objektif, mengapa saya peduli dengan dampak global? Saya bisa memilih untuk egois. Sartre menjawab bahwa pilihan egois adalah pilihan untuk definisi manusia sebagai egois, dan saya harus bertanggung jawab atas definisi itu. Ini tidak mencegah orang memilih egois; ia hanya mengatakan bahwa mereka tidak bisa menyangkal tanggung jawab. Jadi, etika Sartre tidak memberikan motivasi intrinsik untuk menjadi baik selain dari keinginan untuk autentik.

KHATIMAH

L'HOMME est condamné à être libre adalah sebuah proklamasi tentang martabat yang menyakitkan. Sartre mengingatkan kita bahwa manusia adalah satu-satunya makhluk yang menjadi arsitek total bagi nasibnya sendiri. Kebebasan bukanlah sebuah hiburan; ia adalah tugas ontologis yang menuntut keberanian luar biasa untuk berdiri tegak di tengah sunyinya alam semesta tanpa pegangan metafisik. Kita “dikutuk” karena tidak ada tempat untuk bersembunyi dari pilihan kita sendiri, namun di dalam kutukan itulah letak keagungan manusia: kekuatan untuk menciptakan makna di atas ketiadaan dan menjadi sepenuhnya bertanggung jawab atas kemanusiaannya sendiri.

Namun, seperti yang telah kita lihat, tesis ini tidak bebas dari masalah dan kritik. Ia mengabaikan determinasi material, struktural, dan biologis; ia terlalu optimis tentang transparansi kesadaran; ia mengidealkan agensi individu tanpa memberikan alat untuk perubahan kolektif; ia bergantung pada asumsi ateisme dan komitmen pada nilai kebebasan yang tidak dapat dibenarkan secara non-sirkular. Dalam praktik, kebebasan radikal dapat menjadi beban yang menghancurkan bagi mereka yang sudah tertindas — seolah-olah mereka yang menderita karena kemiskinan struktural disalahkan karena “memilih” untuk tidak memberontak. Kritik Marxis dan feminis menunjukkan bahwa kita perlu mengubah kondisi, bukan hanya sikap.

Maka, kita perlu membaca Sartre sebagai pengingat, bukan sebagai sistem final. Ia mengingatkan bahwa dalam situasi apa pun, selalu ada ruang untuk pilihan — bahkan jika pilihan itu hanya sikap batin. Ia mengingatkan bahwa tidak ada alibi bagi tindakan kita; kita harus bertanggung jawab. Dan dalam dunia yang sering

mencoba mereduksi kita menjadi objek — oleh birokrasi, pasar, algoritma, atau ideologi — peringatan Sartre tetap relevan. Kebebasan mungkin berat, bahkan mengerikan, tetapi tanpanya, kita bukan lagi manusia. Dan meskipun kita tidak dapat sepenuhnya bebas dalam arti metafisik (karena keterbatasan), kita dapat berjuang untuk memperluas ruang kebebasan dalam dunia yang tidak adil. Itulah tugas yang tidak pernah selesai.

La vie commence de l'autre côté du désespoir

(Hidup dimulai di seberang keputusan)

— Sartre

PENDAHULUAN

Pernyataan “La vie commence de l'autre côté du désespoir” (Hidup dimulai di seberang keputusan) berakar dari naskah drama Jean-Paul Sartre berjudul *Les Mouches* (*Lalat-Lalat*, 1943). Diucapkan oleh tokoh Orestes kepada Dewa Zeus pada babak ketiga, kalimat ini merupakan proklamasi pemberontakan eksistensial. Orestes, yang datang ke kota Argos untuk membalas kematian ayahnya (Agamemnon) yang dibunuh oleh ibunya Clytemnestra dan kekasihnya Aegisthus, awalnya merasa asing dan tidak terlibat. Namun, setelah ia membunuh mereka (di tengah masyarakat yang dibebani rasa bersalah kolektif dan dijajah oleh dewa-dewa yang menakut-nakuti), ia menyadari bahwa tindakannya adalah tindakan bebas pertamanya. Zeus, dewa tertinggi, berusaha menakut-nakutinya dengan ancaman siksaan dan kutukan. Orestes menjawab bahwa ia tidak peduli; ia telah melampaui rasa takut. Ia berkata bahwa hidupnya yang sebenarnya baru dimulai sekarang, setelah ia melewati keputusan — yaitu, setelah ia menyadari bahwa dewa tidak akan menyelamatkannya, bahwa tidak ada hukum moral absolut yang membenarkannya, bahwa ia sendirian.

Secara filosofis, maksim ini merangkum transisi radikal subjek dari kondisi “imanensi” (terjebak dalam aturan dan nilai yang diberikan oleh orang lain, dewa, tradisi, atau masyarakat) menuju kondisi “transendensi” (penciptaan makna secara mandiri melalui tindakan bebas). Keputusan, dalam konteks Sartre, bukanlah akhir dari vitalitas, bukan juga depresi klinis atau kepasrahan mati. Ia adalah prasyarat kognitif bagi lahirnya kebebasan sejati. Tanpa melewati keputusan, seseorang masih hidup dalam *mauvaise foi* (keyakinan buruk), berpura-pura bahwa nilai-nilai sudah ditentukan dari luar, bahwa ia memiliki “alibi” untuk tindakannya (Tuhan, kodrat, masyarakat). Dengan melewati keputusan, ia menjadi autentik.

Dalam esai ini, kita akan menelusuri dekonstruksi terminologis “keputusan” dalam Sartre (berbeda dari makna psikologis biasa), konsep “seberang keputusan” sebagai titik nol eksistensial di mana alibi runtuh, eksistensi sebagai proyek otonom yang menciptakan nilai, hubungan dengan *angoisse* (kegelisahan) dan *délaissement* (keterlantaran), kritik terhadap stoisisme dan nihilisme, implikasi

etis untuk resiliensi dan autentisitas, serta relevansi kontemporer untuk psikoterapi eksistensial, gerakan sosial, dan budaya digital. Kita juga akan mengkritik maksim ini: apakah semua orang dapat melewati keputusan tanpa bantuan? Bukankah keputusan dapat menghancurkan alih-alih membangkitkan? Apakah ini tidak elitis? Dan bagaimana dengan mereka yang menderita depresi klinis yang tidak dapat melampaui keputusan? Kita akan menilai apakah Sartre terlalu optimis tentang kekuatan individu.

1. HAKIKAT “KEPUTUSASAAN” BUKAN DEPRESI, TETAPI PENGAKUAN

DALAM terminologi eksistensialisme Sartrean, Keputusan memiliki signifikansi teknis yang berbeda dari pengertian psikologis konvensional. Tidak seperti depresi (yang merupakan kondisi klinis yang melemahkan), keputusan Sartrean adalah sikap sadar yang diambil setelah refleksi rasional.

- Kehilangan ilusi metafisis. Keputusan adalah pengakuan jujur bahwa manusia tidak dapat bergantung pada apa pun di luar dirinya — baik itu Tuhan (yang tidak ada), takdir (tidak memiliki kekuatan), kode moral absolut (tidak ada yang final), maupun sains (tidak dapat memberikan nilai, hanya fakta) — untuk memberikan jaminan atas kebenaran pilihannya. Ini adalah pemutusan hubungan dengan transendensi palsu. Dalam *Les Mouches*, Orestes mencapai titik ini ketika ia menyadari bahwa Zeus tidak memiliki kekuatan sejati atas kebebasan manusia; Zeus hanya dapat mengancam, tetapi tidak dapat memaksa.
- Limitasi harapan eksternal. Sartre mendefinisikan keputusan sebagai sikap untuk “bertindak tanpa harapan” (*agir sans espoir*). Ini berarti subjek membatasi dirinya hanya pada hal-hal yang berada di bawah kendali kehendaknya sendiri. Saya tidak dapat mengendalikan hasil akhir dari tindakan saya; saya tidak dapat memastikan bahwa revolusi akan berhasil, bahwa orang yang saya cintai akan membalas, bahwa penderitaan saya akan berakhir. Saya hanya dapat mengendalikan pilihan saya dan tindakan saya sekarang. Keputusan muncul ketika seseorang menyadari bahwa dunia tidak peduli pada aspirasi manusianya (absurditas kosmik) — bahwa alam semesta tidak memiliki rencana besar yang mencakup kebahagiaan saya. Ini membebaskan saya dari kekecewaan: karena saya tidak berharap apa pun dari dunia, saya tidak akan kecewa; saya hanya bertindak karena itulah yang saya pilih.

Depresi klinis sering melibatkan perasaan tidak berdaya, kehilangan minat, dan ketidakmampuan untuk bertindak. Keputusan Sartrean justru memobilisasi tindakan. Ia adalah realisme yang membebaskan: “Sekarang setelah saya tahu bahwa tidak ada yang akan menyelamatkan saya, saya dapat mulai menyelamatkan diri saya sendiri.” Ini adalah optimisme tragis — mirip dengan Camus, tetapi dengan aksen yang berbeda.

Apakah keputusan Sartrean dapat dicapai oleh semua orang? Tidak. Banyak orang tidak memiliki kekuatan psikologis untuk menghadapi kenyataan bahwa tidak ada makna yang diberikan. Mereka membutuhkan ilusi untuk berfungsi. Sartre akan

mengatakan bahwa mereka hidup dalam *mauvaise foi*, tetapi ia tidak memberikan jalan untuk mengatasi hambatan psikologis selain “pilih untuk autentik.” Ini adalah kelemahan.

2. “SEBERANG KEPUTUSASAAN”

Mengapa hidup baru dimulai “di seberang” keputusan? Bagi Sartre, sebelum mencapai titik ini, manusia hidup dalam *Mauvaise foi* (Keyakinan Buruk). Ia menggunakan “alibi” untuk menghindari tanggung jawab.

- **Kematian alibi.** Selama manusia masih berharap pada keselamatan dari luar — dari Tuhan, dari pemimpin, dari takdir, dari “sains akan menyelamatkan kita” — ia belum benar-benar hidup sebagai subjek yang berdaulat. Ia masih menggunakan alibi seperti “ini kehendak Tuhan,” “ini sudah nasib saya,” “saya hanya menjalankan perintah,” “lingkungan memaksa saya.” Alibi-alibi ini adalah bentuk *mauvaise foi* karena mereka menyangkal kebebasan. Orestes dalam *Les Mouches*, sebelum membunuh, hidup sebagai orang asing yang tidak terlibat, tanpa tanggung jawab. Setelah pembunuhan, ia mengambil tanggung jawab penuh. Zeus menawarinya keselamatan (ampunan dewa) jika ia bertobat. Orestes menolak, dan berkata bahwa hidupnya baru dimulai di seberang keputusan — karena ia tidak lagi berharap pada dewa.
- **Penyucian ontologis.** Keputusan berfungsi sebagai proses “pembersihan” atau “purifikasi” intelektual. Di seberang keputusan, segala penyangga metafisik (Tuhan, surga, neraka, hukum moral absolut, takdir, rencana sejarah) runtuh. Manusia berdiri telanjang di hadapan ketiadaannya sendiri. Tidak ada tempat bersembunyi. Tidak ada alasan untuk menunda. Pada titik nol inilah, hidup yang autentik dimulai karena setiap tindakan yang diambil murni berasal dari keputusan subjek, bukan lagi karena draf atau instruksi eksternal. Inilah yang disebut Sartre sebagai “konversi” — mirip dengan pertobatan religius, tetapi tanpa Tuhan.

Analogi: Seorang anak yang bergantung pada orang tuanya tidak benar-benar “hidup” sampai ia meninggalkan rumah dan mandiri. Proses meninggalkan itu menyakitkan, penuh ketakutan dan keputusan (bisakah saya sendiri?). Tetapi setelah ia melakukannya, ia mulai membangun hidupnya sendiri. Demikian pula, umat manusia harus “meninggalkan rumah” metafisiknya (keyakinan pada otoritas eksternal) dan berdiri di atas kakinya sendiri.

Apakah “seberang keputusan” ini bukan hanya penegasan diri yang sombong? Orestes dalam *Les Mouches* adalah seorang pembunuh. Apakah ia autentik? Sartre membela: ia mengambil tanggung jawab, tidak menyalahkan dewa. Namun, apakah itu cukup? Banyak pembaca merasa bahwa drama ini secara moral ambivalen. Sartre tampaknya memuji pemberontakan apapun selama itu bebas. Ini bermasalah.

3. PENCIPTAAN NILAI DI TENGAH KEHAMPAAN

Setelah melintasi “gurun” keputusan, manusia menyadari bahwa ia adalah “Ada-bagi-dirinya” (*Pour-soi*), sebuah kesadaran yang merupakan “ketiadaan” yang dinamis, bukan benda mati.

- **Invensi nilai.** Jika di sisi “sini” keputusan manusia mencari nilai yang sudah jadi (moralitas yang diberikan oleh Tuhan, tradisi, atau naluri), maka di sisi “seberang,” manusia menciptakan nilai. Tidak ada “baik” dan “buruk” sebelum pilihan; pilihan itulah yang membuat sesuatu menjadi baik atau buruk. Orestes tidak membunuh karena “pembunuhan itu benar” (ia tidak bisa membenarkannya secara universal), tetapi ia memilih untuk membunuh, dan dengan pilihan itu, ia menjadikan tindakannya sebagai ekspresi kebebasannya. Hidup dimulai ketika manusia menerima bahwa maknanya tidak “diberikan” (*given*), melainkan “dibuat” (*made*).
- **Kedaulatan radikal.** Hidup di seberang keputusan adalah hidup yang **berani**. Orestes dalam *Les Mouches* tidak lagi takut pada kemarahan dewa atau penghakiman massa; ia telah melampaui rasa takut karena ia telah merangkul keputusan sebagai kebebasannya. Ia berkata kepada Zeus: “Apa peduliku padamu? Aku bebas. Aku tidak akan meminta maaf. Aku bertanggung jawab.” Ini adalah kebebasan tanpa jaminan, tetapi juga tanpa batas eksternal (kecuali yang dipilih sendiri).

Apakah penciptaan nilai tidak mengarah pada relativisme moral total? Jika setiap individu menciptakan nilainya sendiri, lalu apa yang menghentikan seorang penjahat perang untuk mengatakan bahwa ia menciptakan nilai “kemenangan ras Aria”? Sartre menjawab bahwa ia harus bertanggung jawab atas pilihannya, dan pilihannya harus menghormati kebebasan orang lain (karena kebebasan adalah nilai universal). Tetapi, seperti telah dikritik, ini adalah penyelundupan nilai setelah ia menyatakan tidak ada nilai objektif. Ini tidak konsisten.

4. HUBUNGAN DENGAN ANGOISSE (KEGELISAHAN) DAN DÉLAISSEMENT (KETERLANTARAN)

MAKSIM ini berkaitan erat dengan konsep Keterlantaran (*délaissement*). Sartre berargumen bahwa karena Tuhan tidak ada, manusia “terlantar” (*délaissé*) — ditinggalkan, tanpa pemandu.

Keputusan adalah pengakuan atas keterlantaran ini. Namun, keterlantaran ini justru menjadi fondasi optimisme eksistensial. Jika tidak ada yang menetapkan siapa kita, maka *kita bebas untuk menjadi apa saja*. Jika ada “kodrat manusia” yang tetap, kita akan terbatas; tetapi karena tidak ada, kita memiliki potensi tak terbatas (dalam batas faktisitas). Orestes tidak bisa menjadi dewa secara fisik, tetapi ia bisa menjadi pemberontak bebas.

Hidup yang dimulai di seberang keputusan adalah hidup yang penuh komitmen. Seseorang bertindak bukan karena ia yakin akan menang (harapan akan hasil), tetapi karena tindakan tersebut adalah ekspresi dari integritasnya

(kehendak). Sartre memberikan contoh: seorang pejuang perlawanan Prancis yang terus berjuang meskipun hampir pasti kalah; ia tidak berharap menang, tetapi ia memilih untuk berjuang karena itu adalah pilihannya. Inilah yang membedakan “harapan” (bergantung pada hasil) dan “komitmen” (bergantung pada pilihan). Keputusan menghilangkan harapan palsu, tetapi memungkinkan komitmen otentik.

Apakah komitmen tanpa harapan tidak mengarah pada fanatisme? Seseorang dapat berkomitmen pada tujuan yang gila (misalnya, memurnikan ras) tanpa harapan menang, tetapi tetap berbahaya. Sartre memberikan kriteria bahwa komitmen harus menghormati kebebasan, tetapi lagi-lagi, ini adalah nilai yang dipilih. Jika seseorang memilih fanatisme, ia “dikutuk untuk bebas” juga. Jadi, tidak ada perlindungan.

5. KRITIK TERHADAP STOISISME DAN NIHILISME

MESKIPUN terdengar mirip dengan Stoisme (fokus pada apa yang bisa dikendalikan), Sartre melangkah lebih jauh dan berbeda secara fundamental.

Stoisme (Epictetus, Marcus Aurelius) mengajarkan untuk membedakan antara apa yang ada dalam kendali kita (penilaian, kehendak) dan apa yang tidak (kesehatan, kekayaan, reputasi). Kemudian, kita harus dengan pasrah menerima apa yang tidak dapat kita ubah, karena itu adalah kehendak alam (atau Tuhan). Stoisme cenderung **pasrah** pada hukum alam. Sartre **menolak** hukum alam apa pun yang bersifat membatasi kebebasan moral. Alam tidak memiliki kehendak. Tidak ada yang harus kita terima secara pasif. Bahkan kematian dapat diberi makna melalui pilihan kita (misalnya, memilih mati untuk kebebasan). Stoisme masih memiliki sisa-sisa teleologi kosmik; Sartre tidak.

Keputusan Sartrean bukanlah pemberhentian terakhir (nihilisme), melainkan sebuah ambang pintu. Nihilisme (dalam varian Nietzsche atau Dostoevsky) sering berhenti pada kesimpulan bahwa “hidup tidak bermakna” — dan kemudian putus asa secara pasif atau merayakan absurditas tanpa aksi. Eksistensialisme Sartre memulai dari kesimpulan tersebut (bahwa hidup tidak memiliki makna inheren) untuk membangun “hidup yang bermakna karena sayalah penciptanya.” Nihilisme adalah titik awal, bukan titik akhir. Seberang keputusan adalah afirmasi, bukan penolakan.

Apakah perbedaan ini tidak terlalu tipis? Dalam praktik, banyak orang yang melewati keputusan justru jatuh ke dalam nihilisme, bukan ke dalam penciptaan makna. Sartre mengandalkan tipe karakter yang kuat (seperti Orestes) yang mampu mengubah keputusan menjadi aksi. Bagi orang biasa, keputusan dapat menghancurkan. Jadi, maksim ini mungkin hanya berlaku bagi “elit eksistensial”.

6. RESILIENSI, AUTENTISITAS, DAN KEBERANIAN

SECARA praktis, maksim ini menawarkan resiliensi psikologis yang luar biasa, tetapi juga tuntutan yang tinggi.

Dalam situasi penindasan atau penderitaan ekstrem (misalnya, perang, penyakit terminal, kehilangan), keputusan terhadap bantuan eksternal (Tuhan, pemerintah, keberuntungan) justru memicu kekuatan batin untuk bertahan dan melawan. Jika saya tidak berharap pada keajaiban, saya tidak akan kecewa; saya hanya akan bertindak sebaik mungkin. Ini adalah terapi eksistensial yang digunakan dalam psikoterapi untuk pasien dengan penyakit terminal (Irvin Yalom). Yalom mengatakan bahwa menerima kematian (keputusan akan keabadian) memungkinkan seseorang untuk hidup lebih penuh sekarang.

Hidup yang dimulai di seberang keputusan adalah hidup yang jujur. Manusia tidak lagi berbohong pada diri sendiri tentang posisi pribadinya di semesta. Ia menerima beban kebebasannya dengan kepala tegak. Tidak ada topeng, tidak ada pembenaran palsu. Ini adalah keberanian untuk menjadi (dalam kata-kata Paul Tillich).

Apakah semua orang dapat mencapai autentisitas ini? Banyak orang tidak memiliki kekuatan mental. Sartre akan menjawab bahwa mereka memilih untuk tidak memilih (*mauvaise foi*), tetapi itu tidak membantu mereka. Psikoterapi eksistensial memang efektif untuk banyak orang, tetapi tidak untuk semua. Ada kondisi di mana keputusan klinis (depresi) memerlukan intervensi medis, bukan sekadar “keputusan untuk autentik.” Sartre mengabaikan dimensi biologis.

7. TERAPI EKSISTENSIAL, KRISIS IKLIM, DAN BUDAYA DIGITAL

DI ABAD ke-21, maksim Sartre tentang keputusan memiliki resonansi yang kuat dalam psikoterapi, ekologi, dan kritik budaya.

- **Psikoterapi eksistensial** (Irvin Yalom, Viktor Frankl): Frankl, dalam *Man's Search for Meaning*, berargumen bahwa bahkan di kamp konsentrasi, manusia dapat menemukan makna dengan memilih sikap. Ia berbeda dari Sartre (Frankl percaya pada makna yang ditemukan, bukan diciptakan), tetapi keduanya setuju bahwa keputusan bukanlah akhir. Yalom menggunakan gagasan Sartre untuk membantu pasien menghadapi kematian: menerima bahwa kita akan mati (keputusan tentang keabadian) justru membebaskan kita untuk hidup otentik.
- **Krisis iklim dan aktivisme**: Banyak orang muda mengalami keputusan ekologis — perasaan bahwa planet ini akan hancur dan tidak ada yang bisa menghentikannya. Sartre akan mengatakan bahwa keputusan adalah titik awal yang baik: jangan berharap pada teknologi ajaib atau politisi. Akui bahwa kita mungkin gagal. Kemudian, bertindaklah tanpa harapan — bukan karena Anda yakin akan menang, tetapi karena itulah pilihan Anda, karena itulah komitmen Anda terhadap nilai-nilai Anda. Ini adalah *engagement* ekologis yang otentik.
- **Budaya digital dan tekanan positif**: Di media sosial, kita didorong untuk selalu positif, optimis, dan “berjuang.” Keputusan dianggap tabu. Sartre membalik: keputusan (sebagai pengakuan realitas) adalah tanda kesehatan

mental, bukan penyakit. Menerima bahwa hidup sulit, bahwa tidak ada yang akan menyelamatkan kita, dapat membebaskan kita dari kecemasan dan memungkinkan aksi nyata.

Namun, di era keputusan kolektif (ekologi, politik, ekonomi), risiko *apati* (ketidakpedulian) tinggi. Tidak semua orang akan melampaui keputusan menjadi aksi; banyak yang akan tenggelam dalam nihilisme pasif. Sartre tidak menjelaskan mengapa sebagian orang melampaui dan yang lain tidak. Mungkin faktor kepribadian atau dukungan sosial. Ini adalah kelemahan.

KHATIMAH

LA VIE commence de l'autre côté du désespoir adalah sebuah manifesto tentang kedewasaan eksistensial. Sartre mengajarkan bahwa penderitaan batin berupa keputusan adalah “rasa sakit saat melahirkan” kesadaran yang merdeka. Hanya ketika kita berhenti berharap pada keajaiban atau kepastian metafisik, kita benar-benar mulai menggunakan kekuatan kita sebagai manusia. Hidup yang sejati bukanlah hidup yang aman di bawah naungan dogma, melainkan hidup yang dijalani dengan keberanian kreatif di tengah absurditas, di mana setiap langkah adalah tanda tangan dari kehendak bebas kita yang tak tergoyahkan. Di seberang keputusan, kita tidak menemukan kegelapan, melainkan cahaya kedaulatan diri yang menyilaukan.

Namun, seperti yang telah kita lihat, maksim ini tidak bebas dari masalah dan kritik. Ia mengandalkan tipe karakter yang kuat (elit eksistensial). Ia mengabaikan faktor psikopatologis dan biologis yang dapat mencegah seseorang melampaui keputusan. Ia tidak memberikan jaminan bahwa keputusan akan mengarah pada aksi kreatif, bukan nihilisme pasif. Ia juga tidak menyelesaikan masalah relativisme moral. Maka, kita perlu membaca Sartre sebagai pengingat, bukan sebagai jalan universal. Ia mengingatkan bahwa harapan eksternal yang berlebihan dapat melumpuhkan; bahwa penerimaan atas ketidakpastian dan ketiadaan jaminan adalah syarat untuk keberanian. Dalam dunia yang sering memanjakan kita dengan ilusi (iklan, politik, agama), keputusan Sartrean adalah obat pahit yang dapat menyembuhkan ketergantungan. Tetapi dosisnya harus diatur: terlalu banyak keputusan merusak; terlalu sedikit membuat kita naif. Kebijaksanaan adalah menemukan keseimbangan.

We must do our duty without any regard to consequences

(Kita harus melakukan kewajiban tanpa memedulikan konsekuensi)

— W.D. Ross

PENDAHULUAN

Pernyataan yang merepresentasikan inti pemikiran Sir William David Ross (W.D. Ross, 1877–1971), khususnya dalam bukunya *The Right and the Good* (1930), menandai sebuah posisi moderat namun tegas dalam perdebatan etika abad ke-20. Ross menolak Utilitarianisme (yang mementingkan konsekuensi) sekaligus mengoreksi kekakuan Deontologi Kantian (yang mementingkan hukum absolut tanpa pengecualian). Bagi Ross, moralitas tidak dapat direduksi menjadi satu prinsip tunggal (seperti “maksimalkan kebahagiaan” atau “jangan pernah berbohong”). Sebaliknya, ia mengajukan sebuah teori Pluralisme Deontologis, di mana manusia memiliki berbagai kewajiban moral yang bersifat mandiri dan tidak selalu bergantung pada hasil akhir dari tindakan tersebut. Ross dikenal sebagai pengembang etika kewajiban *prima facie* (*prima facie duty*).

Secara historis, Ross menulis pada masa ketika etika didominasi oleh dua kubu: utilitarianisme (Bentham, Mill, Sidgwick) yang menyatakan bahwa satu-satunya prinsip moral adalah memaksimalkan kebahagiaan; dan deontologi Kantian yang menyatakan bahwa kita harus mengikuti imperatif kategoris tanpa pengecualian, dengan aturan yang kaku seperti “jangan berbohong” bahkan untuk menyelamatkan nyawa. Ross menunjukkan bahwa kedua posisi tersebut **tidak** sesuai dengan intuisi moral kita sehari-hari. Kita sering merasa bahwa kita memiliki kewajiban yang berbeda dan kadang bertentangan: misalnya, kewajiban menepati janji (*fidelity*) dan kewajiban menolong orang yang terluka (*beneficence*). Jika kedua kewajiban ini bertabrakan, mana yang harus dipilih? Kant tidak memberikan ruang untuk konflik karena semua kewajiban adalah absolut; utilitarianisme akan memilih berdasarkan konsekuensi total. Ross menawarkan jalan tengah: kita memiliki kewajiban *prima facie* yang mengikat, tetapi dalam situasi konkret, kita harus menentukan kewajiban aktual (*actual duty*) dengan pertimbangan moral berdasarkan konteks.

Maksim “*We must do our duty without any regard to consequences*” dalam konteks Ross berarti bahwa kebenaran moral suatu tindakan tidak ditentukan oleh konsekuensinya — bertentangan dengan utilitarianisme. Namun, ini tidak berarti

bahwa konsekuensi tidak pernah relevan; konsekuensi relevan untuk *beberapa* kewajiban prima facie (misalnya, beneficence dan non-maleficence jelas melibatkan konsekuensi). Yang dimaksud Ross adalah bahwa kewajiban memiliki dasar independen dari konsekuensi; mereka mengikat kita karena hakikat hubungan moral (janji, utang budi, kesalahan masa lalu), bukan hanya karena hasilnya baik.

Dalam esai ini, kita akan menelusuri distingsi ontologis antara *the Right* dan *the Good*, teori kewajiban prima facie dan tujuh kategorinya, epistemologi intuisi (pengetahuan moral sebagai self-evident), perbedaan antara kewajiban prima facie dan kewajiban aktual, kritik Ross terhadap utilitarianisme (masalah personalisasi moral dan backward-looking), serta signifikansinya untuk etika terapan (konflik moral dalam kedokteran, bisnis, dan kehidupan sehari-hari). Kita juga akan mengkritik posisi Ross: apakah daftar tujuh kewajiban prima facie komprehensif? Bagaimana kita menyelesaikan konflik antara kewajiban tanpa hirarki yang jelas? Apakah intuisiisme tidak mengarah pada relativisme jika intuisi berbeda antar orang? Dan apakah “tanpa memedulikan konsekuensi” dalam judul tidak menyesatkan? Kita akan menilai apakah pluralisme Ross adalah kompromi yang cerdas atau justru menghindari kesulitan.

1. THE RIGHT (YANG BENAR) VS. THE GOOD (YANG BAIK)

KONTRIBUSI mendasar Ross dimulai dengan pemisahan antara apa yang “benar” (*Right*) dan apa yang “baik” (*Good*). Ini adalah kritik terhadap utilitarianisme yang menyamakan keduanya: bagi utilitarian, tindakan benar adalah yang menghasilkan kebaikan terbesar. Ross membalik: kebenaran adalah properti dari suatu tindakan, sedangkan kebaikan adalah properti dari suatu keadaan, motif, atau konsekuensi

Right (benar secara moral) melekat pada tindakan itu sendiri, bukan pada hasilnya. Contoh: menepati janji. Tindakan itu benar *karena* ia adalah janji yang harus ditepati, *terlepas* dari apakah menepati janji menghasilkan lebih banyak kebahagiaan atau tidak. Jika menepati janji menyebabkan sedikit ketidaknyamanan tetapi melanggar menyebabkan kebahagiaan besar, utilitarian akan melanggar; Ross akan mengatakan bahwa kita tetap memiliki kewajiban prima facie untuk menepati janji, meskipun dalam konflik mungkin kalah.

Good (baik) melekat pada hal-hal seperti kesenangan, kebahagiaan, pengetahuan, kebajikan. Ross adalah pluralis tentang nilai: ada banyak hal yang baik secara intrinsik (bukan hanya kesenangan). Namun, kebaikan tidak secara otomatis membuat tindakan menjadi benar. Saya tidak bisa mengatakan “tindakan ini menghasilkan banyak kebaikan, maka tindakan ini benar.” Ini adalah *kesalahan naturalistik* yang dikritik Ross.

Suatu tindakan bisa saja “benar” secara moral meskipun ia tidak menghasilkan “kebaikan” yang maksimal. Misalnya, menepati janji adalah tindakan yang benar karena hakikat janji itu sendiri (melihat ke masa lalu, *backward-looking*), bukan karena janji tersebut akan mendatangkan keuntungan di masa depan (konsekuensi). Dengan ini, Ross menegaskan bahwa kewajiban memiliki otoritas yang mendahului kalkulasi utilitas.

Namun, apakah pemisahan antara *right* dan *good* sejelas itu? Dalam praktik, kita sering menilai suatu tindakan benar karena ia menghasilkan kebaikan (misalnya, menolong korban kecelakaan). Ross akan mengatakan bahwa kewajiban *beneficence* memang melibatkan konsekuensi, tetapi dasar kewajibannya bukan hanya konsekuensi; ia adalah kewajiban *prima facie* yang independen. Tapi jika konsekuensi tidak pernah relevan, mengapa kita punya kewajiban *beneficence*? Ross konsisten: *beneficence* adalah kewajiban untuk menghasilkan kebaikan bagi orang lain — jadi konsekuensi relevan untuk *kewajiban itu*. Namun, untuk *fidelity*, konsekuensi tidak relevan. Jadi, Ross tidak anti-konsekuensialisme secara absolut; ia anti-monisme konsekuensialisme.

2. TUJUH KATEGORI DAN SIFATNYA YANG TIDAK ABSOLUT

Ross menyadari bahwa dalam realitas kehidupan, kewajiban-kewajiban moral sering kali berbenturan. Untuk mengatasi hal ini, ia memperkenalkan konsep *Prima Facie Duty* (kewajiban pada pandangan pertama/kewajiban sementara). Istilah *prima facie* berasal dari bahasa Latin yang berarti “pada penampilan pertama” — yaitu, kewajiban yang mengikat kecuali ada kewajiban lain yang lebih mendesak dalam situasi tertentu.

Ross mengidentifikasi tujuh kategori utama kewajiban *prima facie* (ia tidak mengklaim daftar itu final atau lengkap; ia hanya memberikan contoh):

1. *Fidelity* (Kesetiaan): Kewajiban untuk menepati janji dan jujur. Ini mencakup janji eksplisit maupun implisit, serta kebenaran dalam pernyataan.
2. *Reparation* (Pemulihan): Kewajiban untuk memperbaiki kesalahan masa lalu yang telah kita lakukan kepada orang lain. Jika saya telah merugikan seseorang, saya berkewajiban untuk memulihkan (mengganti, meminta maaf).
3. *Gratitude* (Rasa Terima Kasih): Kewajiban untuk membalas jasa orang lain yang telah berbuat baik kepada saya. Ini adalah kewajiban yang timbul dari hubungan pemberian-penerimaan.
4. *Justice* (Keadilan): Kewajiban untuk memastikan distribusi kebahagiaan atau kebaikan sesuai dengan martabat dan tidak memihak. Ini mencakup tidak mendiskriminasi, memberikan hak masing-masing.
5. *Beneficence* (Berbuat Baik): Kewajiban untuk membantu orang lain meningkatkan kondisi mereka — untuk mencegah kejahatan, mengurangi penderitaan, mempromosikan kebahagiaan.
6. *Self-improvement* (Pengembangan Diri): Kewajiban untuk memperbaiki diri sendiri — mengembangkan bakat, kebajikan, intelektualitas, dan moralitas kita.
7. *Non-maleficence* (Tidak Mencelakai): Kewajiban untuk tidak menyakiti orang lain. Ross menganggap ini sebagai kewajiban yang paling kuat (biasanya lebih mengikat daripada *beneficence*). Jangan membunuh, jangan menyiksa, jangan mencuri, jangan melukai.

Karakteristik *prima facie*:

- ≡ Mereka bersifat *mengikat* (memiliki bobot moral) tetapi *tidak absolut*.
- ≡ Mereka dapat *bertentangan* satu sama lain.
- ≡ Dalam situasi konkret, setelah mempertimbangkan semua faktor, kita menentukan kewajiban aktual (*actual duty*) — yaitu, apa yang harus kita lakukan *semua hal dipertimbangkan*.

Contoh konflik: Saya berjanji (*fidelity*) untuk bertemu teman di kafe jam 3. Dalam perjalanan, saya melihat seorang korban kecelakaan yang membutuhkan pertolongan segera (*beneficence, non-maleficence*: jangan biarkan ia meninggal). Dua kewajiban *prima facie* bertentangan. Ross mengatakan bahwa kita harus menggunakan pertimbangan *mora (moral judgment)* untuk menentukan mana yang menjadi kewajiban aktual. Dalam kasus ini, kebanyakan orang akan memilih menolong korban kecelakaan karena *non-maleficence* (mencegah kematian) lebih kuat daripada *fidelity* (menepati janji yang relatif kecil). Namun, jika janjinya sangat penting (misalnya, menemani pasien yang akan menjalani operasi), mungkin keseimbangan berbeda.

Ross tidak memberikan hirarki tetap di antara tujuh kewajiban. Ia hanya mengatakan *non-maleficence* biasanya yang terkuat, tetapi tidak selalu. Ini berarti bahwa penyelesaian konflik bergantung pada intuisi situasional — yang dapat dikritik sebagai subyektif dan tidak konsisten. Dua orang dapat melihat situasi yang sama dan menarik kesimpulan berbeda tentang kewajiban aktual. Ross mengakui ini: ia adalah *intuitionis*, tetapi ia percaya bahwa orang dewasa yang bijaksana akan mencapai konsensus dalam banyak kasus. Kritikus mengatakan bahwa ini tidak cukup untuk memandu keputusan moral yang sulit.

3. PENGETAHUAN MORAL SEBAGAI AKSIOMA YANG SELF-EVIDENT

BAGAIMANA kita mengetahui kewajiban-kewajiban *prima facie* ini? Ross mengadopsi pandangan *Intuitionisme Etis*. Pengetahuan moral, baginya, tidak berasal dari pengamatan empiris (seperti sains) atau dari deduksi logis dari prinsip pertama (karena prinsip pertama tidak dapat dideduksi). Ia berasal dari *intuisi intelektual* langsung.

Ross berargumen bahwa kewajiban *prima facie* diketahui melalui intuisi intelektual, serupa dengan cara kita memahami aksioma dalam matematika atau logika. Kita tidak membutuhkan pembuktian empiris untuk mengetahui bahwa “menepati janji adalah benar” (sebagai kewajiban *prima facie*) atau bahwa “membunuh orang tidak bersalah adalah salah”. Rasio kita *menangkap kebenaran ini secara langsung* saat kita mencapai kedewasaan mental.

Intuisi di sini bukan berarti “*firasat*” atau emosi (seperti dalam *sentimentalisme moral*). Ini adalah pencerahan rasional terhadap struktur moral dunia. Ross dipengaruhi oleh Moore dan rasionalis abad ke-17. Namun, ia mengakui bahwa intuisi dapat berbeda antar individu; ia optimis bahwa perbedaan dapat diselesaikan melalui diskusi dan refleksi.

Kritik terhadap intuisiisme:

- **Relativisme.** Jika intuisi moral berbeda antar budaya atau individu, bagaimana kita menentukan mana yang benar? Ross akan mengatakan bahwa intuisi yang benar adalah milik orang yang cukup dewasa dan bijaksana — tetapi ini sirkular.
- **Tidak ada kriteria untuk memverifikasi intuisi.** Dalam matematika, aksioma dapat diuji dengan konsistensi sistem; dalam etika, tidak ada ujian seperti itu. Ross mengandalkan *common sense* moral masyarakat Inggris terpelajar pada zamannya — yang dapat dikritik sebagai etnosentrisme.
- **Konflik intuisi.** Jika dua orang memiliki intuisi yang berbeda tentang suatu konflik kewajiban, Ross tidak memberikan metode untuk memutuskan selain “refleksi lebih lanjut”. Ini tidak memuaskan.

4. KEWAJIBAN AKTUAL DAN PERAN KONSEKUENSI YANG TERBATAS

ROSS secara tegas menolak pandangan utilitarian bahwa tindakan yang benar adalah tindakan yang membawa konsekuensi terbaik. Namun, ia *tidak sekaku Kant* (yang mengatakan bahwa aturan moral absolut, tanpa pengecualian). Ross memberikan ruang bagi konsekuensi dalam *beberapa* kewajiban, tetapi tidak sebagai satu-satunya dasar.

1. *Actual Duty* (kewajiban aktual). Dalam situasi konkret di mana dua kewajiban *prima facie* berbenturan, kita harus menggunakan pertimbangan moral (*moral judgment*) untuk menentukan mana yang menjadi “kewajiban aktual” (*duty sans phrase*). Ini adalah apa yang sebenarnya harus kita lakukan.
2. Independensi dari konsekuensi (secara umum). Meskipun dalam menentukan kewajiban aktual kita mungkin mempertimbangkan dampak (seperti dalam kewajiban *beneficence*), alasan utama mengapa suatu tindakan benar tetaplah karena tindakan itu memenuhi klaim moral yang inheren, bukan semata-mata karena hasilnya. Ross mengatakan bahwa hubungan moral antarmanusia (seperti janji-penerima janji, kreditor-debitur) memiliki bobot moral yang tidak bisa diabaikan hanya demi keuntungan agregat. Dengan kata lain, kita tidak bisa mengorbankan satu individu hanya karena mayoritas akan sedikit lebih bahagia.

Ross tidak mengabaikan konsekuensi sama sekali. Kewajiban *beneficence* dan *non-maleficence* secara inheren melibatkan konsekuensi. Namun, kewajiban seperti *fidelity* dan *reparation* lebih bersifat *backward-looking*; mereka tidak bergantung pada konsekuensi. Jadi, judul “without any regard to consequences” perlu ditafsirkan dalam konteks: maksudnya adalah bahwa kebenaran moral tidak *didefinisikan* oleh konsekuensi, bukan bahwa konsekuensi tidak pernah relevan.

Apakah distingsi ini tidak terlalu rumit? Dalam praktik, kita sering tidak dapat memisahkan dengan bersih antara kewajiban yang “backward-looking” dan “forward-looking”. Menepati janji mungkin memiliki konsekuensi jangka panjang terhadap kepercayaan dan hubungan, yang masih bisa diperhitungkan. Ross berusaha mempertahankan kemurnian beberapa kewajiban, tetapi argumennya tidak sepenuhnya meyakinkan.

5. KRITIK TERHADAP UTILITARIANISME

Ross memberikan kritik tajam bahwa Utilitarianisme *terlalu menyederhanakan hubungan antarmanusia*. Dua kritik utama:

1. Relasi yang sangat personal. Bagi utilitarian, hubungan kita dengan semua orang adalah *sama* (sebagai penerima manfaat). Setiap nyawa dihitung satu, dan kita hanya perlu memaksimalkan total. Ross membantah ini dengan menyatakan bahwa *hubungan moral sering kali sangat personal*. Jika saya berjanji pada A, saya memiliki *hubungan khusus* dengan A yang memberikan saya *kewajiban unik* kepadanya, yang *tidak bisa dibatalkan* hanya karena memberikan sedikit lebih banyak kesenangan kepada B dan C. Utilitarianisme mengabaikan “integritas moral” dan “komitmen personal” (ini kemudian dikembangkan oleh Bernard Williams).
2. Arah pandang masa lalu. Utilitarianisme bersifat *forward-looking* (melihat ke masa depan) — hanya konsekuensi masa depan yang relevan. Ross menekankan bahwa etika juga harus *backward-looking* (melihat ke masa lalu), seperti dalam kewajiban *kesetiaan* (karena janji dibuat di masa lalu), *rasa terima kasih* (karena bantuan telah diberikan di masa lalu), dan *pemulihan* (karena kesalahan telah dilakukan di masa lalu). Fakta masa lalu *menciptakan kewajiban* yang tidak dapat dihapus hanya dengan menunjukkan bahwa melanggar akan menghasilkan sedikit lebih banyak kebahagiaan.

Contoh: Saya berjanji kepada teman yang sekarat untuk menjaga anaknya. Beberapa tahun kemudian, seorang dermawan kaya menawarkan saya hadiah besar jika saya mengingkari janji itu, dan dengan uang itu saya dapat menyelamatkan banyak anak lain. Utilitarian mungkin akan mengingkari janji (karena lebih banyak kebahagiaan). Ross akan mengatakan bahwa saya memiliki kewajiban *prima facie* fidelity yang sangat kuat, yang tidak dapat dikalahkan oleh keuntungan kecil (walaupun jumlah anak yang diselamatkan lebih banyak). Apakah ini masuk akal? Banyak yang setuju bahwa janji pada teman sekarat memiliki bobot moral yang besar, tetapi jika perbedaannya sangat besar (ribuan nyawa), mungkin utilitarian akan menang. Ross tidak memberikan aturan kuantitatif.

Apakah “backward-looking” tidak mengabaikan bahwa masa lalu tidak dapat diubah dan yang penting adalah masa depan? Ross akan mengatakan bahwa hubungan moral menciptakan *hak* (rights) yang tidak dapat diabaikan. Ini adalah inti dari deontologi.

6. MEDIS, BISNIS, DAN KONFLIK SEHARI-HARI

PEMIKIRAN Ross memberikan kerangka kerja yang sangat berguna bagi etika terapan (seperti etika medis dan bisnis), terutama dalam *resolusi konflik moral*. Dengan mengakui bahwa tidak ada kewajiban yang absolut (kecuali setelah dipertimbangkan dalam konteks), Ross memberikan ruang bagi fleksibilitas moral tanpa jatuh ke dalam *relativisme*. Contoh dalam etika medis: dokter memiliki kewajiban *non-maleficence* (jangan menyakiti) dan *beneficence* (tindakan terbaik

untuk pasien), tetapi juga *fidelity* (setia pada janji kerahasiaan) dan *justice* (alokasi sumber daya yang adil). Dalam pandemi, kewajiban untuk menyelamatkan banyak orang (*beneficence*) dapat berbenturan dengan kewajiban terhadap pasien individu (*non-maleficence*) — misalnya, mencabut ventilator dari satu pasien untuk menyelamatkan dua pasien lain. Ross akan mengatakan bahwa ini adalah konflik *prima facie*, dan kita harus memutuskan berdasarkan bobot situasional.

Teori Ross sering dianggap lebih sesuai dengan kesadaran moral umum manusia daripada teori Kant yang terlalu kaku atau Utilitarianisme yang terkadang berlawanan dengan rasa keadilan kita. Misalnya, kebanyakan orang merasa bahwa menepati janji itu penting meskipun sedikit merugikan; juga bahwa kita harus memperlakukan orang yang telah membantu kita dengan istimewa (*gratitude*). Ross mengakomodasi ini.

Namun, dalam situasi darurat, fleksibilitas Ross dapat disalahgunakan sebagai rasionalisasi. Seseorang dapat mengklaim bahwa kewajiban aktualnya adalah melanggar janji karena alasan *beneficence* yang lemah, padahal sebenarnya ia malas. Ross mengandalkan *integritas dan kebijaksanaan* pelaku — yang tidak selalu ada.

7. KRITIK TERHADAP PLURALISME ROSS

BEBERAPA kritik utama terhadap posisi Ross:

- Tidak ada hirarki tetap. Ross tidak memberikan metode untuk memprioritaskan kewajiban ketika bertentangan, selain “pertimbangan moral bijaksana”. Ini dapat mengarah pada ketidakpastian dan inkonsistensi. Dalam etika medis, misalnya, sering ada pedoman (misalnya, *non-maleficence* > *beneficence* dalam beberapa konteks), tetapi Ross tidak menyediakan.
- Daftar tujuh kewajiban tidak lengkap. Apakah hanya itu? Kewajiban terhadap lingkungan? Kewajiban terhadap hewan? Kewajiban terhadap generasi masa depan? Ross menulis pada tahun 1930, sebelum kesadaran ekologis modern. Pluralismenya dapat diperluas, tetapi ia tidak memberikan kriteria untuk menambah atau mengurangi.
- Intuisiisme yang lemah. Jika intuisi moral berbeda antar individu, bagaimana mencapai kesepakatan? Ross tidak menjawab secara memadai. Dalam masyarakat plural, konflik nilai tidak dapat diselesaikan hanya dengan “intuisi rasional”. Diperlukan dialog dan demokrasi.
- Ketegangan dengan “without any regard to consequences”. Judul yang diberikan oleh pengguna (“We must do our duty without any regard to consequences”) agak menyesatkan untuk Ross. Ross tidak mengabaikan konsekuensi; ia hanya menolak konsekuensialisme monistik. Konsekuensi relevan untuk *beneficence* dan *non-maleficence*. Jadi, frasa tersebut lebih cocok untuk Kant daripada untuk Ross. Namun, dalam semangat, Ross setuju bahwa kewajiban tertentu (seperti *fidelity*) harus dilakukan meskipun konsekuensinya sedikit tidak menguntungkan, selama tidak ada konflik dengan kewajiban yang lebih kuat.

KHATIMAH

PRINSIP “Melakukan kewajiban tanpa memedulikan konsekuensi” dalam spektrum Rossian berarti bahwa kebenaran moral tidak identik dengan kegunaan praktis. W.D. Ross mengingatkan kita bahwa dunia moral kita adalah dunia yang plural dan kompleks, di mana kita terikat oleh berbagai “utas” kewajiban yang berakar pada hakikat hubungan manusiawi itu sendiri — janji, utang budi, kesalahan masa lalu, keadilan, serta kewajiban untuk berbuat baik dan tidak mencelakai. Kebajikan tidak diukur dari kalkulator kebahagiaan, melainkan dari kesetiaan kita terhadap prinsip-prinsip moral yang telah jelas bagi rasio kita. Hidup yang bermoral adalah hidup yang dengan tekun menimbang klaim-klaim kewajiban tersebut dan bertindak berdasarkan integritas, bukan sekadar berdasarkan kemanfaatan.

Namun, seperti yang telah kita lihat, pluralisme Ross tidak bebas dari masalah. Ia tidak memberikan hirarki yang jelas untuk menyelesaikan konflik kewajiban, sehingga bergantung pada intuisi subjektif. Daftar kewajibannya mungkin tidak lengkap dan etnosentris. Intuisisionismenya lemah dalam menghadapi perbedaan moral lintas budaya. Dan frasa “without any regard to consequences” dapat menyesatkan karena Ross tidak mengabaikan konsekuensi sama sekali; ia hanya menolak reduksionisme utilitarian.

Maka, kita perlu membaca Ross sebagai peningkatan atas Kant dan Bentham, tetapi bukan sebagai sistem final. Ia memberikan alat konseptual (*prima facie duty*) yang sangat berguna untuk menganalisis konflik moral, tetapi alat itu sendiri tidak memberikan keputusan otomatis. Kita masih memerlukan kebijaksanaan praktis (*phronesis*), dialog intersubjektif, dan refleksi kritis untuk menentukan kewajiban aktual. Dalam dunia yang kompleks, mungkin tidak ada algoritma moral. Ross mengakui hal ini: etika adalah seni, bukan sains. Dan di situlah letak kebijaksanaannya: ia tidak berpura-pura memberikan formula ajaib, tetapi memberikan peta yang lebih akurat tentang medan moral daripada para monis.



A man's ethical behavior should be based effectually on sympathy, education, and social ties and needs; no religious basis is necessary

(Perilaku etis seseorang seharusnya didasarkan pada simpati, pendidikan, dan ikatan sosial; tidak perlu dasar agama)

— Albert Einstein, *The World as I See It*

PENDAHULUAN

PERNYATAAN Albert Einstein (1879–1955) dalam bukunya *The World as I See It* (1934), “A man's ethical behavior should be based effectually on sympathy, education, and social ties and needs; no religious basis is necessary” (Perilaku etis manusia seharusnya didasarkan secara efektif pada simpati, pendidikan, dan ikatan serta kebutuhan sosial; tidak diperlukan dasar keagamaan), menandai sebuah transisi penting menuju *Humanisme Sekuler* dalam diskursus etika modern. Sebagai seorang fisikawan yang mengagumi keteraturan kosmos (dalam semangat Spinoza), Einstein menolak gagasan bahwa moralitas membutuhkan otoritas transendental, ancaman hukuman Ilahi, atau janji pahala surgawi. Baginya, etika adalah *fenomena yang sepenuhnya manusiawi* — sebuah produk dari *evolusi biologis* (simpati sebagai naluri), *kultivasi intelektual* (pendidikan sebagai perluasan cakrawala), dan *kebutuhan fungsional masyarakat* (ikatan sosial sebagai perekat koeksistensi).

Einstein menulis pada masa ketika Eropa dilanda kebangkitan nasionalisme, antisemitisme, dan kemudian Perang Dunia II. Ia sendiri, sebagai seorang Yahudi yang meninggalkan Jerman karena Nazi, menyaksikan bagaimana agama (atau penyalahgunaannya) dapat menjadi sumber kebencian dan kekejaman. Namun, ia tidak lantas menjadi ateis militan. Ia memiliki apa yang disebutnya “religiositas kosmik” (*kosmische Religiosität*) — rasa kagum terhadap keteraturan alam semesta yang tidak dapat direduksi ke konsep Tuhan personal yang mendengarkan doa. Ia memisahkan moralitas dari teologi, tetapi tidak dari spiritualitas dalam arti rasa takjub dan tanggung jawab terhadap kehidupan.

Dalam esai ini, kita akan menelusuri tiga pilar fondasi moral Einstein: simpati sebagai fondasi biologis (beresonansi dengan Hume dan Smith), pendidikan sebagai kultivasi rasionalitas dan perluasan lingkaran kepedulian, ikatan dan kebutuhan sosial sebagai konteks pragmatis di mana moralitas berfungsi. Kita juga akan menganalisis kritiknya terhadap *heteronomi agama* (moralitas budak) dan konsep “agama kosmis” sebagai spiritualitas tanpa dogma. Selanjutnya, kita akan

mengkritik posisi Einstein dari perspektif *is-ought problem* (apakah naturalisme etis cukup?), masalah bias simpati (mengapa kita kurang peduli pada yang jauh?), keterbatasan pendidikan (Nazi Jerman juga terdidik), serta potensi tribalisme dalam ikatan sosial. Akhirnya, kita akan menilai relevansinya untuk etika global abad ke-21, hak asasi manusia, dan krisis ekologi.

1. SIMPATI SEBAGAI FONDASI BIOLOGIS

EINSTEIN menempatkan simpati (*sympathy*) sebagai pilar pertama. Secara filosofis, ini beresonansi dengan tradisi Moral Sentiment dari David Hume (1711–1776) dan Adam Smith (1723–1790), yang berargumen bahwa fondasi moralitas bukanlah rasio murni, melainkan perasaan alami seperti simpati, persetujuan, dan ketidaksetujuan. Juga, ini didukung oleh teori evolusi (Darwin, Huxley) yang menunjukkan bahwa perilaku altruistik dapat dijelaskan sebagai adaptasi untuk kelangsungan hidup kelompok (seleksi kerabat, timbal balik, dan seleksi kelompok).

Einstein memandang etika berakar pada kapasitas biologis manusia untuk merasakan penderitaan dan kegembiraan orang lain seolah-olah itu adalah pengalaman sendiri. Simpati adalah mekanisme perekat yang memungkinkan spesies sosial untuk bertahan hidup. Tanpa simpati, tidak ada motivasi alami untuk membantu yang lemah, berbagi makanan, atau melindungi anak.

Dengan mendasarkan etika pada simpati, Einstein menegaskan bahwa dorongan untuk berbuat baik bersifat *imanen* (ada di dalam diri) dan *natural*, bukan sesuatu yang dipaksakan dari luar oleh doktrin teologis atau ancaman hukuman. Kebajikan muncul dari *resonansi emosional antar-manusia*. Ini adalah kebalikan dari teori perintah Ilahi (*Divine Command Theory*), yang mengatakan bahwa sesuatu itu baik karena diperintahkan Tuhan, bukan karena sifat intrinsiknya.

Simpati alami cenderung *bias* dan *terbatas*. Kita lebih mudah bersimpati pada orang yang mirip dengan kita (secara fisik, bahasa, budaya), yang berada dekat secara geografis, atau yang tampilannya menarik. Penelitian psikologi sosial menunjukkan bahwa orang lebih bersedia membantu satu anak yang terjatuh di sumur (cerita Jessica McClure) daripada menyumbang untuk mencegah kematian ribuan anak karena malaria di Afrika. Einstein mengakui keterbatasan ini dan menekankan peran *pendidikan* untuk memperluas lingkaran simpati.

Juga, simpati tidak memberikan *kriteria objektif* ketika terjadi konflik. Jika saya bersimpati pada A dan B yang kepentingannya bertentangan, simpati saja tidak dapat memutuskan siapa yang harus didahulukan. Diperlukan prinsip keadilan yang lebih rasional. Einstein mungkin menjawab bahwa pendidikan dan ikatan sosial menyediakan kerangka keadilan, tetapi ini menunjukkan bahwa simpati tidak cukup berdiri sendiri.

2. PENDIDIKAN SEBAGAI KULTIVASI RASIONALITAS

PILAR kedua adalah pendidikan. Bagi Einstein, perilaku etis yang matang membutuhkan lebih dari sekadar insting; ia membutuhkan *pencerahan intelektual*.

Pendidikan dalam arti luas — bukan hanya sekolah, tetapi juga pengalaman, refleksi, dan dialog — berfungsi untuk:

- **Memperluas cakrawala simpati.** Pendidikan membawa individu dari lingkaran kecil (keluarga, teman, suku) menuju kemanusiaan universal. Melalui sejarah, sastra, dan antropologi, kita belajar bahwa penderitaan orang di belahan bumi lain sama nyatanya dengan penderitaan tetangga kita. Pendidikan mengajarkan kita untuk membayangkan pengalaman orang lain, melampaui batas-batas biologis simpati langsung.
- **Kesadaran akan konsekuensi.** Melalui pendidikan, manusia belajar memahami hubungan kausalitas dalam tindakan sosial. Kita belajar bahwa berbohong merusak kepercayaan, bahwa diskriminasi merusak kohesi sosial, bahwa polusi merusak lingkungan yang akan diwariskan ke generasi mendatang. Etika menjadi sebuah bentuk “kebijaksanaan praktis” (*phronesis*) di mana seseorang memahami bahwa kesejahteraan pribadinya secara logis terkait dengan kesejahteraan kolektif.
- **Pembebasan dari prasangka.** Pendidikan membebaskan manusia dari prasangka yang menghambat perilaku moral — seperti rasisme, seksisme, fanatisme agama, dan nasionalisme sempit. Dengan memahami bahwa perbedaan budaya dan keyakinan adalah produk sejarah dan lingkungan, bukan inferioritas bawaan, seseorang dapat mengembangkan sikap toleransi dan rasa hormat.

Pendidikan tidak menjamin perilaku etis. Banyak eksekutif Nazi memiliki pendidikan tinggi, membaca Goethe dan Kant, tetapi tetap melakukan kekejaman. Einstein mungkin menjawab bahwa pendidikan mereka *cacat* karena tidak mengajarkan simpati yang memadai atau karena mereka tidak diajari untuk mengkritik otoritas. Namun, ini menunjukkan bahwa pendidikan *formal* tanpa didukung oleh lingkungan sosial yang sehat dan teladan moral tidak cukup. Juga, pendidikan dapat digunakan untuk *mengindoktrinasi* nilai-nilai buruk (seperti di Jerman Nazi). Jadi, Einstein harus menambahkan bahwa pendidikan harus *kritis* dan *humanistik*, tetapi ini memerlukan standar yang tidak dapat diambil dari pendidikan itu sendiri.

3. IKATAN DAN KEBUTUHAN SOSIAL

Pilar ketiga adalah ikatan sosial (keluarga, komunitas, bangsa, umat manusia) dan kebutuhan sosial. Einstein mengakui bahwa manusia adalah *makhluk sosial yang saling bergantung* (*zoon politikon*, dalam istilah Aristoteles). Kita tidak bisa hidup sendiri; sejak lahir, kita membutuhkan orang lain untuk bertahan dan berkembang.

Etika dipahami sebagai seperangkat aturan yang diperlukan untuk menjaga stabilitas dan kohesi sosial. Tanpa perilaku etis (seperti kejujuran, keadilan, menepati janji, tidak menyakiti), struktur masyarakat akan runtuh. Sanksi sosial — pujian, celaan, pengucilan — memperkuat norma-norma ini. Ini adalah pandangan pragmatis tentang moralitas: ia ada karena ia berfungsi.

Moralitas adalah instrumen untuk memenuhi “kebutuhan sosial” — kebutuhan akan keamanan, kerja sama, distribusi sumber daya, dan resolusi konflik. Dalam

pandangan ini, etika bersifat *pragmatis dan adaptif*. Perilaku etis adalah respons cerdas terhadap realitas bahwa kita tidak dapat hidup sendiri. Ini adalah bentuk “egoisme yang tercerahkan” (*enlightened egoism*): membantu orang lain pada akhirnya membantu diri sendiri, karena masyarakat yang stabil dan sejahtera akan menguntungkan semua anggotanya.

Ikatan sosial juga dapat menjadi sumber *eksklusi* dan *tribalisme*. “Kita” melawan “mereka”. Sejarah penuh dengan kejahatan yang dilakukan atas nama kelompok (ras, bangsa, agama). Einstein sadar akan ini; ia mengalami sendiri antisemitisme. Ia berharap bahwa pendidikan dan simpati dapat memperluas “kita” menjadi seluruh umat manusia (kosmopolitanisme). Namun, ia tidak menjelaskan secara rinci bagaimana mengatasi konflik antara loyalitas kelompok yang berbeda, misalnya ketika kepentingan keluarga bertentangan dengan kepentingan masyarakat luas, atau kepentingan bangsa bertentangan dengan kemanusiaan global. Prinsip “kebutuhan sosial” dapat digunakan untuk membenarkan pengorbanan minoritas demi mayoritas — suatu bentuk utilitarianisme yang tidak selalu adil.

4. KRITIK TERHADAP HETERONOMI AGAMA

Poin paling provokatif dari Einstein adalah penegasannya bahwa “no religious basis is necessary” (tidak perlu dasar agama). Ini bukan klaim bahwa agama tidak berguna atau harus dihapus, tetapi bahwa moralitas dapat berdiri sendiri tanpa fondasi transendental.

Einstein menolak etika yang didasarkan pada ketakutan akan neraka atau harapan akan surga. Ia menyebut moralitas semacam itu sebagai “*moralitas budak*” (dalam istilah Nietzsche) yang merendahkan martabat manusia. Jika seseorang hanya berbuat baik karena takut dihukum Tuhan, maka orang tersebut pada dasarnya *tidak bajik*, melainkan hanya *patuh*. Moralitas autentik harus muncul dari *dalam* — dari simpati, penalaran, dan kesadaran akan kewajiban sosial — bukan dari kalkulasi hadiah dan hukuman eksternal.

Einstein menolak konsep Tuhan *antropomorfik* (seperti manusia) yang menghargai dan menghukum, yang mendengarkan doa, dan yang campur tangan dalam urusan dunia. Baginya, etika yang dipaksakan oleh otoritas eksternal (kitab suci, gereja, pendeta) bersifat *heteronom* (hukum dari luar), sedangkan etika sejati haruslah *otonom* (hukum dari dalam rasio dan nurani). Ini sejalan dengan tradisi Kant (meskipun Kant masih memerlukan postulat Tuhan untuk menjamin harmoni antara kebajikan dan kebahagiaan, sementara Einstein tidak).

Kritik terhadap penolakan agama. Banyak orang percaya bahwa tanpa agama, tidak ada motivasi yang cukup untuk berbuat baik, terutama ketika berbuat baik merugikan diri sendiri secara material. Einstein menjawab bahwa simpati alami dan ikatan sosial sudah cukup, tetapi ini mungkin tidak meyakinkan bagi mereka yang tidak merasakan simpati yang kuat atau yang hidup dalam masyarakat yang korup. Juga, agama menyediakan komunitas dan ritual yang memperkuat moralitas — hal yang tidak sepenuhnya tergantikan oleh pendidikan sekuler. Namun, Einstein tidak

sepenuhnya anti-agama; ia menghormati Yesus dan Buddha sebagai guru moral, dan ia sendiri memiliki spiritualitas kosmis.

5. “AGAMA KOSMIS” EINSTEIN

MESKIPUN menolak dasar agama bagi etika dalam arti teistik, Einstein tidak anti-religius dalam pengertian luas. Ia memperkenalkan konsep *Cosmic Religious Feeling* (perasaan religius kosmis).

Intelektualitas yang mendalam — terutama dalam fisika dan astronomi — melahirkan rasa hormat terhadap keajaiban struktur alam semesta. Melihat bahwa alam semesta teratur secara matematis, bahwa hukum fisika konsisten, bahwa bintang-bintang bergerak dalam harmoni — semua ini membangkitkan rasa “kagum” (*awe*) yang mirip dengan pengalaman religius. Rasa kagum ini dapat memotivasi perilaku etis karena manusia merasa menjadi bagian dari totalitas yang agung, sehingga ia tidak ingin merusak harmoni itu dengan tindakan egois.

Bagi Einstein, agama yang sesungguhnya bukanlah keyakinan pada dogma, tetapi upaya untuk memberikan bobot moral pada kehidupan manusia. Namun, bobot moral ini harus berdiri di atas kaki kemanusiaan itu sendiri, bukan di atas tongkat penopang supranatural. Dalam suratnya, ia menulis: “Saya percaya pada Tuhan Spinoza yang memanifestasikan diri dalam harmoni yang teratur dari apa yang ada, bukan pada Tuhan yang peduli pada nasib dan tindakan manusia.”

Apakah “rasa kagum kosmis” cukup untuk memotivasi perilaku etis dalam situasi sulit? Seseorang mungkin kagum pada alam semesta tetapi tetap egois dalam kehidupan sehari-hari. Einstein tampaknya mengandalkan *kebajikan intelektual* sebagai landasan kebajikan moral — sebuah asumsi yang mirip dengan intelektualisme Sokratik (pengetahuan menggerakkan tindakan). Namun, seperti yang dikritik Aristoteles, pengetahuan saja tidak cukup; diperlukan kebiasaan dan pengendalian emosi.

6. MARTABAT MANUSIA DALAM KEMANDIRIAN MORAL

SECARA aksiologis, pandangan Einstein memberikan martabat yang sangat tinggi bagirasio manusia dan tanggung jawab radikal. Jika tidak ada dasar agama bagi etika, maka manusia lah pemegang tanggung jawab tunggal atas nasib peradabannya. Kita tidak bisa menyalahkan “takdir,” “kehendak Tuhan,” atau “godaan setan” atas kegagalan moral kita. Kita tidak bisa berdoa meminta keajaiban untuk memperbaiki kesalahan kita. Kita harus bertindak sendiri. Ini adalah *kedewasaan intelektual* yang mirip dengan seruan Kant “*Sapere aude*” (berani berpikir sendiri).

Dengan mendasarkan etika pada faktor-faktor universal (simpati, pendidikan, kebutuhan sosial), Einstein menawarkan dasar moralitas yang bisa diterima oleh semua orang, terlepas dari perbedaan keyakinan teologis. Ini adalah *fundamen bagi etika global yang pluralistik* — relevan untuk masyarakat multikultural dan dunia yang terglobalisasi. Hak asasi manusia, misalnya, dapat dibela tanpa harus merujuk pada kitab suci tertentu.

Tanggung jawab radikal dapat menjadi beban yang menghancurkan bagi individu yang merasa tidak berdaya mengubah struktur sosial yang besar. Einstein sendiri, meskipun seorang aktivis perdamaian dan hak sipil, tidak dapat menghentikan Holocaust. Teorinya tentang tanggung jawab individu mungkin terlalu optimis tentang kekuatan agensi dalam menghadapi ketidakadilan sistemik.

7. HUMANISME SEKULER, HAK ASASI MANUSIA, DAN KRISIS EKOLOGI

DI ABAD ke-21, pernyataan Einstein semakin relevan. Masyarakat semakin sekuler, dan banyak orang mencari *fondasi moral tanpa agama*. Humanisme sekuler (seperti dalam organisasi *Humanists International*) mengajarkan bahwa moralitas didasarkan pada akal, empati, dan martabat manusia. Prinsip ini telah menghasilkan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (1948), yang dirumuskan oleh komite yang dipengaruhi oleh nilai-nilai Pencerahan sekuler.

— Krisis iklim

Simpati terhadap generasi masa depan dan makhluk hidup lain memerlukan tindakan kolektif. Agama dapat memotivasi, tetapi tidak diperlukan. Pendidikan sains dan kesadaran akan keterhubungan ekologis dapat membangkitkan rasa tanggung jawab yang sama kuatnya dengan ajaran agama.

— Imigrasi dan multikulturalisme

Bagaimana kita membangun kohesi sosial di tengah perbedaan agama? Einstein menjawab: melalui simpati, pendidikan, dan ikatan sosial yang inklusif, bukan melalui paksaan keyakinan agama tertentu. Namun, tantangan praktisnya besar: bagaimana mengintegrasikan imigran yang memiliki nilai-nilai konservatif tanpa menghilangkan identitas mereka?

— Kritik dari perspektif agama

Banyak pemeluk agama merasa bahwa sekularisasi moralitas mengarah pada relativisme dan kehilangan makna. Mereka berargumen bahwa tanpa transendensi, tidak ada alasan kuat untuk berbuat baik ketika tidak ada saksi. Einstein menjawab bahwa simpati dan rasio sudah cukup, tetapi ini tetap menjadi perdebatan terbuka.

KHATIMAH

PERNYATAAN Einstein adalah sebuah *afirmasi humanisme sekuler* yang meyakinkan bahwa manusia memiliki sumber daya alami (simpati, rasio, ikatan sosial) untuk membangun etika yang efektif, tanpa perlu mengandalkan otoritas transendental. Ia percaya bahwa *pendidikan dan dialog* dapat memperluas lingkaran simpati dari kelompok kecil ke seluruh umat manusia. Dalam dunia yang plural, di mana konflik agama sering memecah belah, visi Einstein tentang moralitas universal berdasarkan kemanusiaan bersama adalah alternatif yang menarik.

Namun, seperti yang telah kita lihat, posisinya menghadapi tantangan: naturalisme etis rentan terhadap kritik *is-ought* (tidak semua yang alami itu baik); simpati alami bisa bias dan terbatas; pendidikan tidak menjamin perilaku etis

(bukti Nazi); ikatan sosial dapat menciptakan tribalisme; dan banyak orang masih membutuhkan motivasi religius. Juga, Einstein tidak memberikan *metode resolusi konflik* yang rinci ketika simpati, akal, dan ikatan sosial bertentangan. Ia juga mengabaikan dimensi *institusional* — bahwa moralitas tidak hanya soal individu, tetapi juga soal struktur politik, ekonomi, dan hukum yang dapat memfasilitasi atau menghambat perilaku etis.

Maka, kita dapat menerima *intuisi dasar Einstein* bahwa agama tidak diperlukan untuk moralitas, tetapi kita harus mengakui bahwa *naturalisme etis* perlu dilengkapi dengan dialog lintas budaya, institusi yang mendukung (sistem hukum yang adil, jaring pengaman sosial, pendidikan publik yang kritis), dan pengakuan bahwa bagi sebagian individu, agama adalah sumber moral yang sah selama tidak melanggar hak orang lain. Einstein mengajak kita untuk *dewasa secara moral*: tidak bergantung pada hadiah dan hukuman surgawi, tetapi bertindak baik karena kita peduli pada sesama makhluk. Itu adalah cita-cita yang luhur, dan meskipun sulit, layak diperjuangkan.

The first step in the evolution of ethics is a sense of solidarity with other human beings

(Langkah pertama dalam evolusi etika adalah rasa solidaritas dengan sesama manusia)

— Albert Schweitzer

PENDAHULUAN

PERNYATAAN Albert Schweitzer (1875–1965), “The first step in the evolution of ethics is a sense of solidarity with other human beings” (Langkah pertama dalam evolusi etika adalah rasa solidaritas dengan sesama manusia), merupakan fondasi bagi proyek filsafat moralnya yang lebih luas, yaitu *Kulturphilosophie* (Filsafat Peradaban). Schweitzer, seorang teolog, musisi, dokter, dan peraih Nobel Perdamaian (1952) yang mengabdikan hidupnya di rumah sakit di Lambaréné, Gabon (Afrika), memandang etika bukan sebagai hukum statis yang turun dari langit (seperti dalam pandangan agama atau deontologi absolut), melainkan sebagai proses ekspansi kesadaran yang dinamis, yang berevolusi seiring dengan perkembangan peradaban dan kesadaran spiritual manusia. Bagi Schweitzer, kemajuan peradaban ditentukan oleh sejauh mana subjek mampu memperluas lingkaran kepeduliannya — dimulai dari diri sendiri, keluarga, suku, bangsa, menuju kemanusiaan universal, dan pada akhirnya menuju seluruh bentuk kehidupan (yang ia sebut *Ehrfurcht vor dem Leben* — rasa hormat terhadap kehidupan).

Schweitzer menulis pada masa ketika Eropa dilanda Perang Dunia I dan II, dan ia menyaksikan bagaimana kemajuan teknologi dan sains tidak dibarengi dengan kemajuan moral. Ia menyebut ini sebagai *krisis peradaban*: manusia menjadi “raksasa dalam sarana teknis, tetapi kerdil dalam tujuan etis.” Jawabannya adalah kembali ke fondasi: *solidaritas*. Solidaritas adalah *langkah pertama* — bukan langkah terakhir — dalam evolusi etika. Tanpa solidaritas dengan sesama manusia, kita tidak akan pernah bisa melangkah ke tingkat yang lebih tinggi (hormat terhadap semua kehidupan). Namun, solidaritas itu sendiri sudah merupakan terobosan besar dari moralitas tribal yang sempit.

Dalam esai ini, kita akan menelusuri genealogi etika dari tribalitas ke universalitas, solidaritas sebagai jembatan ontologis (pertemuan antar-kehendak), kritik terhadap egoisme dan nihilisme modern, transisi dari solidaritas manusia ke *Ehrfurcht vor dem Leben* (hormat terhadap kehidupan), dimensi aksiologis tanggung jawab tanpa batas, serta signifikansi globalnya untuk etika kontemporer. Kita juga akan

mengkritik posisi Schweitzer: apakah solidaritas benar-benar “langkah pertama”? Apakah evolusi etika bersifat linear dan progresif? Apakah konsep “hormat terhadap kehidupan” tidak terlalu ambisius dan tidak dapat diterapkan secara praktis dalam situasi konflik (misalnya, ketika nyamuk malaria harus dibunuh untuk menyelamatkan manusia)? Kita akan menilai apakah filosofi Schweitzer dapat menjadi panduan untuk mengatasi krisis ekologi dan konflik global.

1. GENEALOGI ETIKA

DALAM perspektif sejarah filsafat dan antropologi, Schweitzer melihat bahwa etika bermula dari lingkup yang sangat *sempit* (keluarga, klan, atau suku). Pada tahap arkais, manusia hanya merasa memiliki kewajiban moral terhadap mereka yang berada dalam kelompoknya (*in-group*). Di luar kelompok tersebut, individu lain dianggap sebagai musuh, alat, atau bahkan bukan manusia seutuhnya. Moralitas kuno bersifat *eksklusif*: tidak ada rasa bersalah membunuh orang asing, memperbudak suku lain, atau mengambil tanah mereka.

Schweitzer mengakui bahwa evolusi biologis dan sosial membutuhkan solidaritas internal untuk bertahan hidup. Namun, moralitas yang berhenti pada batas kelompok adalah *moralitas yang belum matang*. Perang suku, rasisme, nasionalisme ekstrem, dan xenofobia adalah sisa-sisa dari tahap ini.

Maksim ini menegaskan bahwa “langit” etika terbuka ketika manusia mulai mengenali penderitaan dan kegembiraan individu di luar batas-batas biologis atau sosialnya. Solidaritas dengan “sesama manusia” tanpa memandang ras, agama, jenis kelamin, atau kewarganegaraan adalah titik di mana manusia *melampaui insting hewani* (yang terbatas pada kelompok) dan memasuki wilayah *Etika Peradaban* (*Kulturethik*). Ini adalah pencapaian revolusioner yang tidak otomatis terjadi; ia harus dipelajari, diajarkan, dan dipraktikkan.

Apakah evolusi etika bersifat linear dan progresif? Sejarah menunjukkan bahwa kemajuan moral tidak selalu linier; ada kemunduran (seperti kebangkitan fasisme dan Nazisme). Juga, solidaritas dengan “sesama manusia” masih bisa bersifat eksklusif jika “manusia” didefinisikan secara sempit (misalnya, hanya mereka yang memiliki akal, atau hanya mereka yang berbudaya tertentu). Schweitzer sendiri mempraktikkan solidaritas tanpa batas — ia merawat orang kulit hitam di Gabon pada masa kolonialisme, ketika orang kulit hitam sering dianggap inferior. Namun, konsep “sesama manusia” tetap perlu diperluas.

2. SOLIDARITAS SEBAGAI JEMBATAN ONTOLOGIS

SECARA ontologis, solidaritas bagi Schweitzer berakar pada pengenalan akan *Wille zum Leben* (Kehendak-untuk-Hidup). Ini adalah konsep yang ia pinjam dan modifikasi dari Schopenhauer. Bagi Schopenhauer, kehendak adalah sumber penderitaan; bagi Schweitzer, kehendak adalah fakta dasar yang harus dihormati.

Schweitzer berargumen bahwa dalam diri saya, saya menemukan kehendak untuk hidup yang ingin terus ada, berkembang, dan menghindari penderitaan.

Ketika saya merenung, saya menyadari bahwa kehendak yang sama juga ada pada semua makhluk hidup lain. Kesadaran ini bukan hanya abstraksi intelektual; ia adalah *pengalaman langsung* ketika saya melihat seekor hewan kesakitan atau seorang manusia kelaparan. Saya tidak perlu bukti ilmiah untuk “mengetahui” bahwa mereka juga ingin hidup.

Solidaritas terjadi ketika subjek menyadari bahwa “orang lain” bukanlah objek eksternal yang asing, melainkan manifestasi dari kehidupan yang sama yang ada di dalam dirinya sendiri. Dengan demikian, solidaritas adalah pengakuan intelektual dan emosional bahwa penderitaan orang lain adalah penderitaan saya, karena kita sama-sama merupakan bagian dari jalinan kehidupan yang satu. Ini mirip dengan konsep *tat tvam asi* (itu adalah engkau) dalam Upanishad, atau konsep *interbeing* dalam Buddhisme. Schweitzer memberikan versi Barat modernnya.

Apakah pengakuan ontologis ini cukup untuk memotivasi tindakan? Banyak orang secara intelektual mengakui bahwa orang lain memiliki kehendak untuk hidup, tetapi tetap egois. Schweitzer menjawab bahwa pengakuan harus disertai dengan rasa hormat (*Ehrfurcht*), yang merupakan emosi moral yang mendalam. Namun, dari mana rasa hormat itu berasal? Mungkin dari pendidikan, pengalaman, atau refleksi spiritual. Ini menunjukkan bahwa solidaritas tidak otomatis; ia perlu dikultivasi.

3. KRITIK TERHADAP EGOISME, NIHILISME, DAN KRISIS PERADABAN MODERN

SCHWEITZER menganggap bahwa peradaban modern sedang mengalami dekadensi karena kehilangan basis etisnya. Ia menyebut ini sebagai “krisis peradaban” (*Kulturverfall*).

Masyarakat modern terlalu fokus pada kemajuan teknis (sains, industri, ekonomi) tetapi mengabaikan *tujuan spiritual*. Akibatnya, manusia menjadi “raksasa dalam sarana, kerdil dalam tujuan.” Teknologi yang seharusnya melayani kehidupan justru digunakan untuk menghancurkan (perang, eksploitasi alam, alienasi sosial). Tanpa basis solidaritas, kemajuan teknis akan jatuh ke dalam *barbarisme yang canggih*.

Solidaritas bukan sekadar kontrak sosial untuk keamanan bersama (sebagaimana pandangan Hobbes), yang didasarkan pada kepentingan egois. Ia adalah sebuah *kebutuhan spiritual* untuk memberikan makna pada eksistensi. Tanpa rasa solidaritas, manusia terjebak dalam *solipsisme* (hanya peduli pada diri sendiri) dan *nihilisme* (hidup tidak memiliki tujuan di luar pemuasan keinginan pribadi). Schweitzer menawarkan antitesis: *makna hidup ditemukan dalam pengabdian kepada kehidupan lain*.

Schweitzer terlalu pesimis tentang materialisme? Teknologi juga dapat digunakan untuk meningkatkan solidaritas (misalnya, internet memungkinkan gerakan global). Juga, tidak semua masyarakat modern kehilangan solidaritas; ada banyak gerakan kemanusiaan dan lingkungan. Namun, kritiknya relevan untuk kapitalisme konsumtif yang mendorong individualisme.

4. MENUJU *EHRFURCHT VOR DEM LEBEN* (HORMAT TERHADAP KEHIDUPAN)

PENTING untuk dicatat bahwa bagi Schweitzer, *solidaritas antar-manusia hanyalah langkah pertama* — bukan tujuan akhir. Ia mengkritik etika tradisional Barat (seperti etika Yunani, etika Kristen yang antroposentris, atau etika Kantian) karena dianggap *terlalu antroposentris* (hanya berpusat pada manusia).

Bagi Schweitzer, etika yang membatasi diri hanya pada hubungan antar-manusia adalah *etika yang belum selesai*. Mengapa? Karena manusia bukan satu-satunya makhluk yang memiliki kehendak untuk hidup. Hewan, tumbuhan, bahkan mikroorganisme juga berusaha untuk hidup. Jika kita mengklaim hormat terhadap kehidupan, kita harus menghormati *semua* kehidupan.

Solidaritas dengan sesama manusia harus berevolusi menjadi “*Reverence for Life*” (*Ehrfurcht vor dem Leben*) — hormat terhadap segala kehidupan. Etika yang sejati mengharuskan kita untuk *merasa bersaudara dengan semua makhluk hidup* — hewan, tumbuhan, dan seluruh ekosistem. Namun, langkah menuju cinta universal tersebut mustahil dicapai tanpa terlebih dahulu mempraktikkan solidaritas yang mendalam terhadap sesama manusia. Inilah urutannya: manusia → semua makhluk hidup. Schweitzer sendiri adalah seorang vegetarian (karena ia tidak tega membunuh hewan untuk makanan), tetapi ia juga realistis: dalam situasi tertentu (misalnya, nyamuk malaria yang membawa kematian bagi manusia), ia harus membunuh. Konflik tragis antara hormat terhadap kehidupan nyamuk dan hormat terhadap kehidupan manusia tidak dapat diselesaikan secara sempurna; hanya ada pilihan dengan rasa tanggung jawab.

Apakah “hormat terhadap semua kehidupan” mungkin secara praktis? Tidak, karena kita harus membunuh untuk makan (bahkan sayuran adalah kehidupan). Schweitzer mengakui paradoks ini: kita sering terpaksa menghancurkan kehidupan untuk mempertahankan kehidupan lain. Yang penting adalah *sikap* — kita tidak pernah membunuh dengan sembrono, tanpa rasa bersalah, dan tanpa berusaha meminimalkan penderitaan. Ini adalah etika *imperfeks*, bukan utopia.

5. TANGGUNG JAWAB TANPA BATAS DAN PRAKSIS PENGABDIAN

SECARA aksiologis, solidaritas menuntut tanggung jawab yang tidak dapat didelegasikan. Schweitzer mempraktikkan filosofinya melalui pengabdian medis di Lambaréné, Gabon. Baginya, solidaritas bukan sekadar wacana intelektual, melainkan sebuah praksis konkret.

Mereka yang telah terbebas dari penderitaan (melalui pendidikan, kesehatan, atau kekayaan) memiliki hutang moral kepada mereka yang masih menderita. Solidaritas adalah pengakuan atas hutang tersebut. Schweitzer, yang memiliki gelar doktor di bidang teologi, filsafat, dan musik, memutuskan untuk belajar kedokteran pada usia 30 tahun dan pergi ke Afrika, bukan karena ia harus, tetapi karena ia merasa terpanggil.

Kebebasan manusia menemukan martabatnya ketika ia digunakan untuk meringankan beban orang lain. Schweitzer menulis: “Saya adalah kehidupan

yang ingin hidup di tengah-tengah kehidupan lain yang ingin hidup.” Kesadaran ini menimbulkan kewajiban: saya tidak dapat hanya mengambil; saya juga harus memberi.

Apakah semua orang memiliki kapasitas yang sama untuk melayani? Schweitzer tidak menuntut semua orang menjadi dokter di Afrika; ia menuntut agar setiap orang menemukan caranya sendiri untuk melayani, sesuai dengan bakat dan situasinya. Namun, kritik dari perspektif struktural: masalah global seperti kemiskinan dan penyakit tidak dapat diselesaikan hanya oleh individu yang baik hati; diperlukan perubahan sistemik. Schweitzer mungkin setuju, tetapi ia menekankan bahwa perubahan sistem dimulai dari kesadaran individu.

6. ETIKA SEBAGAI SYARAT KELANGSUNGAN SPESIES DAN KESADARAN KOSMOPOLITAN

Dalam dunia kontemporer yang terfragmentasi — oleh konflik etnis, kesenjangan ekonomi, dan krisis lingkungan — maksim Schweitzer menjadi *mendesak*.

Tantangan global (seperti perubahan iklim, pandemi, kemiskinan sistemik, dan konflik bersenjata) *hanya dapat diatasi* jika manusia mengambil “langkah pertama” ini secara kolektif. Tanpa solidaritas lintas batas, tidak ada kerja sama internasional yang efektif.

Solidaritas adalah antitesis dari nasionalisme sempit dan xenofobia. Ia menuntut kita untuk melihat dunia bukan sebagai peta politik yang terbagi oleh perbatasan, melainkan sebagai komunitas makhluk hidup yang saling berbagi takdir. Pandemi COVID-19 menunjukkan bahwa virus tidak mempedulikan paspor; kita aman hanya jika semua orang aman.

Solidaritas dengan sesama manusia masih dalam batas antroposentris. Langkah selanjutnya — *Ehrfurcht vor dem Leben* — menuntut kita untuk memperluas solidaritas ke hewan, tumbuhan, dan ekosistem. Ini adalah fondasi untuk *etika lingkungan* yang mendalam.

Apakah solidaritas global dapat dicapai tanpa fondasi agama atau ideologi bersama? Schweitzer optimis bahwa pengakuan rasional dan emosional akan kehendak untuk hidup sudah cukup. Namun, dalam praktik, kepentingan nasional dan ekonomi sering mengalahkan solidaritas. Schweitzer tidak memberikan strategi politik rinci; ia lebih fokus pada transformasi individu.

KHATIMAH

Maksim Albert Schweitzer mengenai *solidaritas sebagai langkah pertama dalam evolusi etika* adalah sebuah proklamasi tentang kedewasaan ruhani manusia. Schweitzer mengajarkan bahwa kita baru benar-benar menjadi manusia ketika kita mampu melampaui batas-batas ego kita dan merasakan denyut kehidupan pada orang lain. Solidaritas adalah *pintu gerbang* menuju kebijaksanaan yang lebih tinggi, di mana kita menyadari bahwa setiap kehidupan adalah suci — bukan hanya kehidupan manusia, tetapi semua kehidupan. Dengan melangkahkan kaki pada

solidaritas kemanusiaan, kita sebenarnya sedang memulai perjalanan panjang menuju keselarasan kosmis, di mana rasa hormat terhadap kehidupan (*Ehrfurcht vor dem Leben*) menjadi hukum tertinggi yang menuntun peradaban keluar dari kegelapan menuju cahaya etika yang universal.

Namun, seperti yang telah kita lihat, posisi Schweitzer menghadapi tantangan: apakah solidaritas benar-benar langkah “pertama” secara historis? Apakah evolusi etika bersifat linier? Apakah “hormat terhadap semua kehidupan” mungkin secara praktis tanpa konflik? Dan bagaimana mengatasi ketidakadilan struktural yang menghalangi solidaritas? Maka, kita dapat menerima intuisi dasar Schweitzer bahwa moralitas harus berevolusi dari yang sempit ke yang luas, dan bahwa solidaritas adalah fondasi yang diperlukan. Namun, kita harus mengakui bahwa implementasinya memerlukan kebijaksanaan praktis, dialog lintas budaya, dan perubahan institusional. Schweitzer memberi kita arah; kita harus menemukan jalan.

Reverence for life

(*Ehrfurcht vor dem Leben: Penghormatan terhadap kehidupan*)

— Albert Schweitzer

PENDAHULUAN

Prinsip “*Ehrfurcht vor dem Leben*” (Penghormatan/Rasa Takzim terhadap Kehidupan) merupakan fundamen filosofis yang dirumuskan oleh Albert Schweitzer (1875–1965) pada tahun 1915 saat berada di wilayah kolonial Afrika (Gabon), tepatnya saat ia berlayar di sungai Ogowe. Prinsip ini lahir sebagai respon kritis terhadap kegagalan peradaban Barat yang dianggap kehilangan basis etisnya akibat terlalu terjebak dalam rasionalisme yang kering (sains tanpa nilai) dan antroposentrisme yang sempit (manusia sebagai pusat segalanya). Schweitzer, yang menyaksikan kehancuran Perang Dunia I dan ketidakpedulian dunia kolonial terhadap penderitaan penduduk asli, merasakan kebutuhan mendesak akan etika yang berakar pada fondasi yang lebih dalam dari sekadar kontrak sosial atau imperatif rasional.

Secara filosofis, Schweitzer melakukan *dekonstruksi terhadap etika tradisional* yang hanya membatasi moralitas pada hubungan antar-manusia (seperti dalam etika Yunani, etika Kantian, atau utilitarianisme). Etika-etika itu, menurutnya, *terlalu sempit* dan tidak mampu mencegah barbarisme modern. Ia menggantinya dengan sebuah *Etika Bio-sentris* yang bersifat universal dan absolut: setiap makhluk hidup — dari serangga terkecil hingga manusia — memiliki nilai intrinsik yang patut dihormati. Prinsip ini tidak hanya mengubah cara kita memperlakukan hewan dan alam, tetapi juga mengubah dasar motivasi moral: dari kewajiban abstrak atau perhitungan untung-rugi menjadi rasa hormat yang mendalam terhadap misteri kehidupan itu sendiri.

Dalam esai ini, kita akan menelusuri landasan ontologis *Wille zum Leben* (Kehendak-untuk-Hidup), semantik *Ehrfurcht* (ketakziman, rasa hormat, gentar), struktur etis (redefinisi baik dan buruk), mistisisme etis (transendensi ego melalui tindakan), kritik terhadap antroposentrisme dan materialisme, serta implikasi kontemporer untuk etika lingkungan, hak hewan, dan keberlanjutan. Kita juga akan mengkritik posisi Schweitzer: apakah prinsip “hormat terhadap kehidupan” absolut dapat diterapkan tanpa kontradiksi? Bagaimana dengan konflik kehidupan (misalnya, nyamuk malaria vs manusia)? Apakah konsep ini tidak terlalu mistis dan kurang memberikan panduan praktis? Dan apakah ia tidak mengabaikan dimensi

keadilan sosial dan struktural? Kita akan menilai apakah *Ehrfurcht vor dem Leben* dapat menjadi paradigma etika global yang memadai untuk krisis ekologi abad ke-21.

1. WILLE ZUM LEBEN (KEHENDAK-UNTUK-HIDUP) DAN KESADARAN KOSMIS

SCHWEITZER membangun pemikirannya di atas fondasi voluntarisme Jerman, khususnya pengaruh Arthur Schopenhauer (1788–1860). Namun, ia mentransformasi pesimisme Schopenhauer menjadi sebuah afirmasi hidup yang etis. Bagi Schopenhauer, kehendak adalah sumber penderitaan; satu-satunya jalan keluar adalah pelepasan kehendak melalui seni atau asketisme. Bagi Schweitzer, kehendak untuk hidup adalah fakta dasar yang harus dihormati, bukan ditolak

Schweitzer merumuskan sebuah proposisi epistemologis yang terkenal: “Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will” (Aku adalah kehidupan yang menghendaki untuk hidup, di tengah-tengah kehidupan yang menghendaki untuk hidup). Ini bukan sekadar pernyataan biologis, tetapi intuisi reflektif yang muncul ketika saya merenungkan keberadaan saya sendiri. Saya sadar bahwa saya ingin terus hidup, berkembang, dan menghindari penderitaan. Dari kesadaran ini, saya tiba pada kesadaran bahwa *makhluk lain juga memiliki kehendak yang sama*

Melalui intuisi ini, batasan antara “aku” dan “dunia” dilebur dalam sebuah kesadaran bahwa seluruh kehidupan memiliki hakikat yang sama. Sebuah serangga yang terinjak, pohon yang ditebang, dan manusia yang kelaparan — semuanya adalah manifestasi dari kehendak untuk hidup. Schweitzer tidak mengklaim bahwa semua kehidupan memiliki nilai yang *sama* (dalam arti bahwa nyamuk sama pentingnya dengan manusia), tetapi bahwa semua kehidupan memiliki nilai intrinsik yang harus dihormati. Perbedaan praktis dalam penanganan muncul dari kenyataan tragis bahwa kita sering harus memilih antara kehidupan yang satu dan yang lain. Namun, pilihan itu harus dilakukan dengan rasa bersalah dan kesadaran bahwa kita telah menghancurkan sesuatu yang berharga.

Apakah “kehendak untuk hidup” dapat dianggap sebagai fondasi ontologis yang cukup? Dari fakta bahwa saya ingin hidup, tidak secara otomatis mengikuti bahwa saya harus menghormati kehidupan lain (is-ought problem). Schweitzer mengandalkan intuisi moral langsung yang ia anggap self-evident. Namun, bagi mereka yang tidak memiliki intuisi itu, argumennya tidak meyakinkan. Juga, konsep “kehendak” agak kabur — apakah tumbuhan memiliki “kehendak” dalam arti yang sama seperti hewan? Schweitzer mengakui bahwa tumbuhan tidak memiliki kesadaran seperti hewan, tetapi ia tetap menghormati mereka sebagai kehidupan. Ini menunjukkan bahwa “kehendak” dipahami secara metaforis.

2. SEMANTIK EHRFURCHT

KATA Jerman “Ehrfurcht” memiliki kedalaman makna yang sulit diterjemahkan secara tunggal ke dalam bahasa lain. Ia bukan sekadar “respect” (hormat), juga

bukan “fear” (takut), tetapi *kombinasi unik* antara ketakziman, kekaguman, dan rasa gentar di hadapan sesuatu yang suci atau agung.

Ia mengandung unsur *kekaguman terhadap misteri kehidupan* yang tak dijelaskan secara murni mekanistik atau saintifik. Sains dapat menjelaskan proses biologis, tetapi tidak dapat menjelaskan mengapa ada kehidupan atau apa makna kehidupan. Rasa takziman ini mirip dengan pengalaman religius, tetapi tanpa dogma teistik.

Ia mencakup *rasa gentar atau segan* di hadapan kemuliaan hidup. Bagi Schweitzer, kehidupan bukan sekadar fenomena biologis, melainkan sebuah realitas sakral. Menghormati kehidupan berarti mengakui adanya “keilahian” imanen dalam setiap makhluk, mulai dari serangga terkecil hingga manusia. Ini bukan panteisme (Tuhan = alam) dalam arti Spinoza, tetapi lebih dekat ke panenteisme (Tuhan melampaui alam tetapi juga hadir di dalamnya).

Ehrfurcht bukan perasaan pasif; ia adalah *dorongan untuk bertindak*. Ketika saya merasa takzim terhadap kehidupan, saya merasa wajib untuk melindungi, memelihara, dan mempromosikannya. Ini membedakan *Ehrfurcht* dari sekadar “kekaguman estetis” terhadap pemandangan alam.

Apakah *Ehrfurcht* dapat dirasionalisasikan, atau ia hanya perasaan subjektif? Schweitzer mengakui bahwa ia pada akhirnya adalah **intuisi**, tetapi ia percaya bahwa intuisi ini universal dan dapat dikultivasi melalui pendidikan dan refleksi. Namun, dalam masyarakat sekuler yang plural, tidak semua orang memiliki kapasitas untuk merasakan “kesakralan” kehidupan. Schweitzer mungkin akan menjawab bahwa etika tidak harus bergantung pada kesakralan; cukup pada pengakuan rasional bahwa makhluk lain ingin hidup. Tapi rasa “hormat” yang mendalam mungkin tidak muncul dari rasio saja.

3. REDEFINISI BAIK DAN BURUK YANG RADIKAL DAN SEDERHANA

SCHWEITZER memberikan definisi yang **sangat radikal dan sederhana** mengenai moralitas, yang membedakannya dari sistem etika lain yang rumit:

- Kebaikan (*das Gute*) adalah segala sesuatu yang berfungsi untuk memelihara kehidupan, meningkatkan kehidupan, dan membawa kehidupan yang mampu berkembang menuju puncaknya. Tindakan yang baik adalah tindakan yang berkontribusi pada aliran kehidupan — baik dengan menyelamatkan nyawa, mengurangi penderitaan, atau menciptakan kondisi bagi pertumbuhan.
- Keburukan (*das Böse*) adalah segala sesuatu yang menghancurkan kehidupan, melukai kehidupan, dan menghambat pertumbuhan kehidupan. Tindakan yang buruk adalah tindakan yang mengakhiri kehidupan tanpa keharusan yang tidak terhindarkan, atau yang menyebabkan penderitaan yang tidak perlu.

Etika ini tidak lagi bersifat situasional atau legalistik, melainkan bersifat *absolut* dalam tujuannya (menghormati kehidupan). Namun, Schweitzer mengakui bahwa dalam dunia nyata, *konflik kehidupan tidak terhindarkan*. Setiap kali kita makan, kita membunuh (tumbuhan atau hewan). Setiap kali kita menggunakan obat,

kita membunuh kuman. Setiap kali kita membangun rumah, kita menghancurkan habitat. Oleh karena itu, setiap tindakan yang merugikan kehidupan, meskipun dianggap “perlu” secara praktis (seperti membunuh kuman untuk menyembuhkan penyakit), tetap dianggap sebagai sebuah beban moral atau “kesalahan” yang harus disadari oleh subjek. Kita tidak bisa membunuh dengan hati nurani yang bersih; kita harus melakukannya dengan rasa bersalah dan kesedihan, sambil berusaha meminimalkan kerusakan.

Apakah definisi baik-buruk ini tidak terlalu sederhana sehingga mengabaikan nuansa? Misalnya, apakah eutanasia (mengakhiri hidup untuk mengakhiri penderitaan yang tak tertahankan) termasuk “menghancurkan kehidupan”? Schweitzer mungkin akan menolak eutanasia karena ia bertentangan dengan prinsip hormat terhadap kehidupan, tetapi dalam kasus penderitaan ekstrem, banyak etikus mendukungnya. Schweitzer tidak memberikan ruang untuk pengecualian selain “keharusan yang tak terhindarkan,” dan itu pun tetap meninggalkan rasa bersalah. Ini adalah *etika yang sangat menuntut* dan mungkin tidak realistis.

4. MISTISISME ETIS DAN TRANSENDENSI EGO

SCHWEITZER menyebut etikanya sebagai “Mistisisme Etis” (*Ethischer Mystizismus*). Berbeda dengan mistisisme tradisional yang sering kali bersifat *pasif* (kontemplasi, penyatuan dengan Yang Mutlak melalui meditasi) atau mengasingkan diri dari dunia (asketisme, monastisisme), mistisisme Schweitzer bersifat aktif dan membumi.

Persatuan dengan “Yang Tak Terhingga” (*das Unendliche*) dicapai bukan melalui kontemplasi abstrak, melainkan melalui pengabdian diri kepada semua makhluk hidup yang membutuhkan bantuan. Ketika saya membantu seekor hewan yang terluka, memberi makan orang lapar, atau menanam pohon, saya mengalami kesatuan dengan kehidupan universal. Saya tidak lagi merasa terisolasi sebagai ego yang terpisah; saya adalah bagian dari aliran kehidupan yang lebih besar.

Dengan memperluas diri ke dalam kehidupan lain, *ego subjek tidak lagi menjadi pusat*. Subjek merasa bertanggung jawab atas segala penderitaan yang ada di dunia — bukan dalam arti ia dapat menghilangkan semuanya, tetapi dalam arti ia tidak bisa tidak peduli. Schweitzer menulis: “Saya adalah kehidupan yang ingin hidup di tengah-tengah kehidupan lain yang ingin hidup. Inilah dasar dari etika: bahwa saya mengabdikan diri untuk memelihara dan mempromosikan kehidupan.” Kebebasan manusia menemukan tujuannya dalam pelayanan terhadap kehidupan.

Apakah mistisisme etis ini tidak terlalu membebani? Rasa tanggung jawab tak terbatas dapat menyebabkan *burnout* atau *kecemasan eksistensial*. Schweitzer sendiri bekerja tanpa lelah di Afrika sampai usia 90 tahun, tetapi tidak semua orang memiliki kapasitas fisik dan mental yang sama. Ia mungkin menjawab bahwa setiap orang harus melakukan sesuai kemampuannya; yang penting adalah *sikap* hormat, bukan kuantitas tindakan. Namun, tetap ada risiko idealisme yang tidak realistis.

5. KRITIK TERHADAP ANTROPOSENTRISME DAN MATERIALISME

Prinsip *Ehrfurcht vor dem Leben* merupakan kritik tajam terhadap dua kecenderungan besar modernitas yang menurut Schweitzer menyebabkan krisis peradaban:

- ⊖ Antroposentrisme. Pandangan bahwa alam semesta hanyalah “sumber daya” yang ada demi kepentingan manusia. Dalam pandangan ini, hewan, tumbuhan, dan ekosistem tidak memiliki nilai intrinsik; mereka hanya bernilai sejauh berguna bagi manusia. Schweitzer menegaskan bahwa setiap kehidupan memiliki nilai pada dirinya sendiri (*inherent value*), bukan sekadar nilai instrumental. Ini adalah fondasi bagi etika lingkungan yang dalam (*deep ecology*).
- ⊖ Materialisme-mekanistik. Pandangan bahwa kehidupan hanyalah sekadar interaksi kimiawi-fisik yang dapat dijelaskan sepenuhnya oleh sains. Schweitzer tidak menolak sains, tetapi ia menekankan adanya “misteri kehidupan” yang tidak dapat direduksi ke hukum fisika. Misteri ini menuntut penghormatan spiritual, bukan sekadar manipulasi teknis. Kita boleh mempelajari kehidupan secara ilmiah, tetapi kita tidak boleh kehilangan rasa kagum dan hormat.

Apakah kritik terhadap materialisme tidak mengarah pada *dualismetafisik* yang tidak ilmiah? Schweitzer tidak anti-sains; ia sendiri adalah dokter. Ia hanya ingin mengatakan bahwa sains tidak dapat memberikan nilai; nilai berasal dari sikap hormat. Ini adalah posisi yang dapat diterima dalam filsafat moral. Namun, dalam debat tentang hak hewan, misalnya, argumen Schweitzer yang berbasis pada “kesakralan” mungkin kurang meyakinkan bagi mereka yang tidak memiliki spiritualitas. Alternatif sekuler (misalnya, argumen berdasarkan kapasitas untuk menderita) mungkin lebih efektif.

6. ETIKA LINGKUNGAN, HAK HEWAN, DAN KEBERLANJUTAN

Dalam diskursus kontemporer, pemikiran Schweitzer dianggap sebagai *pelopor* bagi beberapa gerakan etika penting:

- *Deep Ecology* (Ekologi Dalam). Gerakan yang dipelopori oleh Arne Næss menuntut penghormatan terhadap integritas biosfer secara keseluruhan, bukan hanya kepentingan manusia. Schweitzer memberikan fondasi filosofis: setiap makhluk hidup memiliki nilai intrinsik.
- Hak-Hak Hewan Schweitzer memberikan justifikasi filosofis bahwa hewan memiliki hak moral untuk tidak disakiti tanpa alasan yang benar-benar darurat. Ia adalah vegetarian dan mengkritik eksperimen hewan yang tidak perlu. Namun, ia tidak absolut; dalam situasi darurat (misalnya, penelitian medis yang menyelamatkan banyak manusia), ia mengizinkan dengan rasa bersalah.
- Keberlanjutan (*Sustainability*) Schweitzer mengajarkan bahwa kemajuan peradaban tidak boleh dibayar dengan penghancuran fondasi kehidupan planet bumi. Prinsip ini menjadi dasar bagi gerakan lingkungan modern yang menuntut pembangunan berkelanjutan.

Apakah prinsip *Ehrfurcht vor dem Leben* dapat diterapkan secara konsisten dalam kebijakan publik? Misalnya, ketika membangun bendungan yang akan membunuh ribuan ikan dan tanaman, tetapi menyediakan listrik untuk jutaan manusia. Schweitzer akan mengatakan bahwa kita harus melakukannya dengan kesadaran bahwa kita sedang menghancurkan kehidupan, dan kita harus berusaha meminimalkan kerusakan (misalnya, dengan membangun jalur ikan). Ia tidak memberikan kalkulus yang jelas. Dalam praktiknya, kita tetap memerlukan semacam analisis biaya-manfaat yang melibatkan nilai-nilai yang bersaing. Schweitzer mungkin terlalu idealis.

KHATIMAH

EHRFURCHT vor dem Leben adalah sebuah proklamasi tentang spiritualitas kosmik yang mengatasi dikotomi antara rasionalitas dan agama, antara sains dan nilai. Albert Schweitzer mengingatkan kita bahwa manusia bukan penguasa atas kehidupan, melainkan penjaga dan bagian dari kehidupan itu sendiri. Penghormatan terhadap kehidupan menuntut kita untuk hidup dalam kondisi “waspada moral” yang terus-menerus — menyadari bahwa setiap tarikan napas kita melibatkan interaksi dengan kehidupan lain, bahwa setiap keputusan kita memiliki konsekuensi bagi makhluk lain, dan bahwa kita tidak pernah dapat membunuh tanpa rasa bersalah.

Dengan menghidupi prinsip ini, manusia mencapai martabat tertinggi: bukan melalui dominasi terhadap alam (seperti dalam tradisi Baconian yang menginginkan “penaklukan alam”), melainkan melalui kemampuan untuk merasakan simpati universal dan menjadi agen pemelihara dalam simfoni kehidupan yang agung. Schweitzer menawarkan jalan keluar dari krisis peradaban modern: bukan dengan kembali ke masa lalu atau melarikan diri ke teknologi, tetapi dengan memperluas lingkaran kepedulian kita hingga mencakup semua makhluk hidup.

Namun, seperti yang telah kita lihat, prinsip ini menghadapi tantangan praktis: konflik kehidupan tidak dapat dihindari, dan tidak ada algoritma yang dapat menyelesaikan konflik tersebut tanpa rasa bersalah. Schweitzer tidak memberikan solusi mudah, tetapi ia memberi kita sikap yang benar: kerendahan hati, kesadaran akan keterbatasan, dan komitmen untuk terus berusaha meminimalkan kerusakan. Dalam dunia yang semakin terancam oleh perubahan iklim, kepunahan massal, dan eksploitasi hewan, *Ehrfurcht vor dem Leben* adalah obat yang pahit tetapi perlu. Ia mengingatkan bahwa setiap kehidupan berharga, dan bahwa kita, sebagai manusia, memiliki tanggung jawab besar yang tidak dapat didelegasikan. Mungkin, pada akhirnya, itulah yang dimaksud dengan menjadi manusia: bukan menjadi raja ciptaan, tetapi menjadi pengasih yang rendah hati.



Deus sive Nature

(Tuhan atau Alam)

– Baruch Spinoza

PENDAHULUAN

ADAGIUM “Deus sive Natura” (Tuhan atau Alam) merupakan inti dari maha karya Baruch Spinoza (1632–1677), *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (Etika yang Dibuktikan dengan Cara Geometris, 1677). Pernyataan ini bukan sekadar sebuah persamaan puitis, melainkan sebuah konklusi logis dari sistem Monisme Substansi yang ia bangun dengan metode geometris (aksioma, definisi, proposisi, bukti). Spinoza melakukan dekonstruksi radikal terhadap dualisme Cartesian (pemisahan antara Tuhan dan dunia, atau jiwa dan tubuh) dan menggantinya dengan gagasan bahwa hanya ada satu substansi yang tak terbatas di alam semesta. Maksim ini menandai lahirnya pandangan panteistik (atau lebih tepatnya, panenteistik) modern yang menempatkan Tuhan bukan sebagai pencipta eksternal, melainkan sebagai prinsip imanensi yang identik dengan totalitas keberadaan.

Spinoza menulis dalam konteks Eropa abad ke-17 yang dilanda perang agama (Tiga Puluh Tahun) dan ketegangan antara sains baru (Galileo, Descartes) dan ortodoksi agama. Ia sendiri dikucilkan dari komunitas Yahudi Amsterdam (tahun 1656) karena paham-paham “sesat” yang kemudian ia kembangkan secara sistematis. Tujuannya bukan untuk menghancurkan agama, tetapi untuk membebaskan manusia dari takhayul dan mencapai kebahagiaan tertinggi melalui pemahaman rasional tentang alam semesta. *Deus sive Natura* adalah jawaban atas pertanyaan: di mana Tuhan dalam dunia yang dijelaskan oleh hukum-hukum mekanistik? Spinoza menjawab: Tuhan tidak berada di luar alam; Tuhan adalah alam itu sendiri.

Dalam esai ini, kita akan menelusuri ontologi substansi tunggal, atribut dan modus, distingsi *natura naturans* dan *natura naturata*, penolakan terhadap antropomorfisme dan teleologi, determinisme geometris, implikasi etis (*amor Dei intellectualis*), serta kritik dari berbagai perspektif (teisme ortodoks, eksistensialisme, ekologi). Kita juga akan menilai relevansi panteisme Spinoza untuk spiritualitas sekuler modern dan kesadaran lingkungan.

1. SUBSTANTIA SEBAGAI FONDASI REALITAS

Untuk memahami *Deus sive Natura*, kita harus berangkat dari definisi Spinoza mengenai Substansi (*substantia*). Dalam *Ethica*, Definisi III: “Per substantiam

intelligo id, quod in se est et per se concipitur” — “Substansi adalah sesuatu yang ada di dalam dirinya sendiri dan dipahami melalui dirinya sendiri.” Artinya, substansi tidak membutuhkan konsep lain untuk membentuk eksistensinya. Kebalikannya adalah *modus* (*modus*), yang “ada dalam sesuatu yang lain dan dipahami melalui sesuatu yang lain.”

Spinoza berargumen bahwa jika Tuhan adalah entitas yang tak terbatas secara absolut (Definisi VI: “*Deus est ens absolute infinitum*”), maka tidak mungkin ada substansi lain di luar Tuhan. Sebab, jika ada substansi lain (seperti alam semesta yang terpisah), maka Tuhan akan dibatasi oleh keberadaan substansi tersebut, dan Tuhan tidak lagi menjadi tak terbatas. Dengan demikian, Tuhan dan Alam semesta bukanlah dua realitas yang berbeda, melainkan satu realitas tunggal yang dilihat dari sudut pandang yang berbeda. Spinoza tidak menyangkal bahwa ada banyak “benda,” tetapi semua benda adalah *modus* dari satu substansi.

Descartes memisahkan *res cogitans* (substansi berpikir) dan *res extensa* (substansi yang meluas) sebagai dua substansi independen. Spinoza keberatan: jika keduanya independen, mustahil menjelaskan interaksi (masalah interaksi pikiran-tubuh). Dengan monisme, pikiran dan tubuh adalah *atribut yang sama* dari substansi tunggal. Tubuh tidak menyebabkan pikiran, pikiran tidak menyebabkan tubuh; mereka adalah *paralel*. Proposisi VII: “*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*” — urutan dan koneksi ide sama dengan urutan dan koneksi benda.

Apakah substansi tunggal dapat dibuktikan secara logis tanpa melingkar? Argumen Spinoza bergantung pada definisi substansi sebagai “ada dalam dirinya sendiri.” Jika seseorang menolak definisi itu atau mengklaim bahwa lebih dari satu substansi dapat “ada dalam dirinya sendiri” (selama mereka tidak saling mempengaruhi), argumen Spinoza gagal. Leibniz, misalnya, memperkenalkan monad-mondad sebagai substansi sederhana yang tak terhitung jumlahnya. Namun, konsistensi internal sistem Spinoza diakui sebagai salah satu yang paling elegan dalam sejarah filsafat.

2. ATRIBUT DAN MODUS

Spinoza menjelaskan bagaimana satu substansi ini mengejawantah melalui Atribut dan Modus:

- Atribut (*attributa*) merupakan esensi dari substansi yang ditangkap oleh akal budi. Meskipun Tuhan memiliki atribut yang tak terbatas (karena tak terbatas mutlak), manusia hanya mampu menangkap dua: Keluasan (*extensio* — dunia material, ruang, gerak) dan Pikiran (*cogitatio* — dunia mental, ide, kesadaran). Di sini, alam material dan alam pikiran adalah dua wajah dari Tuhan yang sama. Tidak ada hierarki; satu tidak lebih fundamental dari yang lain. Ini adalah *paralelisme atribut*.
- Modus (*modi*): Merupakan bentuk-bentuk partikular dari atribut tersebut. Manusia, pohon, bintang, gunung, dan ide-ide spesifik adalah “modus” atau

modifikasi sementara dari substansi abadi. Kita bukanlah entitas yang terpisah dari Tuhan, melainkan “gelombang” di dalam samudra ilahi yang satu. Modus dapat berubah, lahir, dan mati, tetapi substansi tetap abadi. Ini memberikan pandangan tentang keabadian: meskipun tubuh kita fana, aspek intelektual dari pikiran kita (pemahaman tentang Tuhan) adalah abadi *sub specie aeternitatis*.

Apakah paralelisme atribut tidak mengarah pada *epifenomenalisme* atau *determinisme paralel* yang menyisakan masalah: bagaimana kita bisa memastikan bahwa atribut pikiran dan atribut keluasan berjalan paralel tanpa interaksi? Spinoza hanya menyatakan bahwa mereka identik secara ontologis, tetapi tidak menjelaskan *mengapa* demikian. Ini adalah *postulat metafisik*, bukan deduksi. Namun, bagi Spinoza, ini adalah konsekuensi dari definisi substansi.

3. NATURA NATURANS DAN NATURA NATURATA

SPINOZA memberikan distingsi teknis yang sangat penting untuk menghindari pemahaman panteisme yang dangkal (yaitu, bahwa Tuhan sama dengan alam fisik yang kacau). Dalam *Ethica*, I, Proposisi 29, Scholium:

- ⊖ *Natura naturans* (Alam yang Mengalamkan): Tuhan sebagai penyebab aktif, bebas, dan abadi. Ini adalah aspek dinamis dari substansi sebagai prinsip penggerak dan hukum-hukum alam semesta. *Natura naturans* adalah substansi dalam dirinya sendiri, sebagai *causa immanens*. Ia tidak dapat dipahami sebagai “benda” tetapi sebagai kekuatan atau aktivitas.
- ⊖ *Natura naturata* (Alam yang Dialamkan): Segala sesuatu yang ada sebagai konsekuensi dari keniscayaan kodrat Tuhan/Alam. Ini adalah totalitas objek-objek fisik dan ide-ide yang kita lihat di dunia fenomenal — modus-modus. *Natura naturata* bergantung pada *natura naturans*.

Melalui pembedaan ini, Spinoza menegaskan bahwa Tuhan adalah *Penyebab Imanen* (*causa immanens*), bukan penyebab transenden. Tuhan tidak menciptakan alam dari luar (seperti tukang kayu yang membuat meja); Tuhan “mengejawantah” sebagai alam. Ini membedakan Spinoza dari panteisme vulgar yang mengidentifikasi Tuhan dengan alam fisik tanpa hukum. Bagi Spinoza, hukum-hukum fisika dan logika adalah *ekspresi dari kodrat Tuhan*, sehingga mempelajari fisika adalah mempelajari Tuhan.

Apakah ini tidak mengarah pada *naturalisme metodologis* yang sama dengan ateisme? Secara praktis, sains dapat berjalan tanpa perlu menyebut Tuhan. Spinoza setuju; baginya, “Tuhan” adalah nama lain untuk totalitas realitas yang dipahami secara rasional. Perbedaannya dengan ateis adalah bahwa Spinoza mempertahankan *rasa hormat* (*Ehrfurcht*) dan *cinta intelektual* yang tidak dimiliki ateis biasa. Namun, bagi seorang teis ortodoks, ini adalah ateisme terselubung.

4. PENOLAKAN TERHADAP ANTROPOMORFISME DAN TELEOLOGI

Maksim *Deus sive Natura* berimplikasi pada penolakan total terhadap Tuhan personal yang bersifat antropomorfik (menyerupai manusia). Spinoza mengkritik

habis-habisan “takhayul” agama yang membayangkan Tuhan sebagai raja yang murka, hakim yang menghukum, atau pribadi yang dapat dimohon.

Bagi Spinoza, Tuhan tidak memiliki kehendak, emosi, rencana, atau tujuan (*teleologi*). Tuhan/Alam bekerja murni berdasarkan keniscayaan hukum-hukum geometris-matematisnya sendiri. Kehendak bebas adalah ilusi manusia; Tuhan juga tidak bebas dalam arti memilih alternatif. Tuhan “memilih” apa yang terbaik? Tidak, karena tidak ada “terbaik” di luar kodrat-Nya. Ini adalah *determinisme absolut*.

Spinoza berpendapat bahwa manusia sering *memproyeksikan ego mereka pada Tuhan*, membayangkan Tuhan sebagai raja yang harus dipuja atau hakim yang menghukum. Mereka mencari “tujuan” di alam (misalnya, “matahari ada untuk menerangi bumi”), padahal tujuan itu hanya proyeksi kebutuhan manusia. Dalam *Deus sive Natura*, Tuhan adalah tatanan rasional alam semesta itu sendiri. Mencintai Tuhan berarti memahami hukum-hukum alam secara rasional, bukan memintaminta atau memuji.

Apakah penolakan teleologi tidak menghilangkan makna moral? Jika alam tidak memiliki tujuan, lalu apa tujuan hidup manusia? Spinoza menjawab: tujuan hidup adalah kebahagiaan yang diperoleh dari pemahaman dan *amor Dei intellectualis*. Tidak perlu tujuan transenden. Ini mirip dengan pandangan humanis sekuler modern.

5. DETERMINISME DAN KENISCAYAAN GEOMETRIS

DALAM sistem Spinoza, *tidak ada tempat bagi kebetulan* atau “kehendak bebas” dalam pengertian libertarian. Segala sesuatu yang terjadi, terjadi *karena keharusan mutlak*—dengan keniscayaan yang sama seperti jumlah sudut segitiga mengalir dari definisinya. Segala sesuatu mengalir dari kodrat Tuhan/Alam dengan keniscayaan yang sama seperti matematika. Tidak ada “mukjizat” yang melanggar hukum alam, karena hukum alam adalah ekspresi kodrat Tuhan. Jika suatu peristiwa tampak “ajaib,” itu hanya karena kita belum memahami penyebabnya.

Kebebasan bagi manusia bukan berarti bertindak tanpa sebab, melainkan memahami sebab-sebab yang menggerakkan kita. Semakin kita memahami tatanan alam (Tuhan), semakin kita bertindak berdasarkan rasio, dan semakin kita bebas dari perbudakan emosi yang irasional. Seorang budak yang dipaksa oleh nafsu tidak bebas; seorang bijak yang bertindak karena pemahaman bebas. Ini adalah *redefinisi kebebasan* yang radikal.

Apakah determinisme Spinoza tidak menghilangkan *tanggung jawab moral*? Jika semua tindakan saya ditentukan, mengapa saya harus dihukum? Spinoza menjawab bahwa hukuman tetap berguna sebagai *sebab eksternal* yang mempengaruhi perilaku (deterensi, rehabilitasi), tetapi tidak sebagai pembalasan (*retribusi*). Pandangan ini mempengaruhi kriminologi modern. Namun, banyak yang merasa bahwa tanpa kehendak bebas, konsep “seharusnya” menjadi tidak bermakna. Spinoza akan menjawab bahwa “seharusnya” hanyalah ilusi yang lahir dari ketidaktahuan.

6. AMOR INTELLECTUALIS DEI DAN KETENANGAN JIWA

Tujuan akhir dari filsafat Spinoza adalah mencapai *Amor Intellectualis Dei* (Cinta Intelektual kepada Tuhan). Ini bukan cinta emosional seperti cinta pada pasangan, tetapi *cinta yang timbul dari pemahaman rasional* bahwa kita adalah bagian dari Tuhan dan bahwa segala sesuatu terjadi karena keharusan.

Dengan menyadari bahwa kita adalah bagian dari totalitas Tuhan/Alam yang abadi, manusia dapat mengatasi *rasa takut akan kematian, kebencian, dan kecemasan*. Tidak perlu takut pada hukuman neraka; tidak perlu iri pada nasib orang lain; tidak perlu marah pada apa yang tidak dapat kita ubah. Semua itu adalah emosi pasif yang muncul dari perspektif parsial. Dengan melihat segala sesuatu *sub specie aeternitatis* (dari sudut pandang keabadian), kita mencapai ketenangan.

Karena semua manusia adalah modus dari substansi yang sama, maka *melukai orang lain berarti melukai bagian dari tatanan ilahi* yang juga ada dalam diri kita. Ini memberikan fondasi bagi etika yang berbasis pada *solidaritas rasional* dan *harmoni dengan alam*. Bukan karena perintah Tuhan, tetapi karena pemahaman bahwa kita semua adalah satu. Spinoza adalah pendahulu dari etika lingkungan yang melihat alam sebagai subjek, bukan objek.

Apakah cinta intelektual dapat menggantikan cinta personal? Spinoza tidak menolak cinta personal, tetapi ia menempatkan *amor Dei* sebagai yang tertinggi. Banyak orang merasa bahwa hubungan personal dengan Tuhan yang “mendengar doa” lebih bermakna. Spinoza menjawab bahwa itu adalah proyeksi, dan kebenaran yang pahit lebih baik daripada ilusi yang manis.

7. KRITIK DARI BERBAGAI PERSPEKTIF

- Kritik teisme ortodoks. Bagi agama-agama Abrahamik, Spinoza adalah *ateis terselubung*. “Deus sive Natura” menghilangkan transendensi, mukjizat, doa yang dijawab, dan kehidupan setelah mati. Para teolog menuduh Spinoza sebagai “pantheis” yang sama dengan ateis. Heinrich Heine mengatakan bahwa Spinoza adalah “filsuf yang mati karena cinta pada Tuhan” tetapi dalam arti yang berbeda. Gereja Katolik memasukkan karya Spinoza ke dalam *Index Librorum Prohibitorum*.
- Kritik eksistensialisme (Kierkegaard, Sartre). Kierkegaard menolak sistem Spinoza karena ia menghilangkan *kebebasan radikal* dan *keputusan eksistensial*. Jika segala sesuatu sudah ditentukan, tidak ada ruang untuk “lompatan iman” atau “keputusan yang membentuk diri.” Sartre, meskipun ateis, juga menolak determinisme Spinoza karena mengabaikan *kebebasan sebagai fondasi martabat*. Spinoza menjawab bahwa kebebasan yang tidak berdasar pada pemahaman adalah ilusi, dan martabat sejati terletak pada akal.
- Kritik ekologis. Panteisme Spinoza sering dianggap sebagai fondasi untuk etika lingkungan, karena ia menekankan bahwa alam memiliki *nilai intrinsik* (sebagai manifestasi Tuhan). Namun, kritik dari ekologi dalam (Arne Næss) mengatakan bahwa Spinoza masih terlalu rasionalis; penghormatan terhadap alam

memerlukan dimensi emosional dan spiritual yang tidak direduksi ke pemahaman intelektual. Juga, determinisme Spinoza dapat digunakan untuk membenarkan eksploitasi alam sebagai “keharusan” — tetapi Spinoza sendiri akan menolak pembenaran seperti itu karena ia bertentangan dengan pemahaman bahwa segala sesuatu adalah Tuhan.

8. SPIRITUALITAS SEKULER, PANTHEISME, DAN KESEHATAN MENTAL

DI ABAD ke-21, “Deus sive Natura” menemukan resonansi dalam spiritualitas sekuler, gerakan ekologis, dan psikoterapi.

- Spiritualitas tanpa Tuhan. Banyak orang yang tidak percaya pada Tuhan personal tetapi merasakan *kekaguman terhadap alam semesta* dan keteraturannya — ini adalah “Tuhan Spinoza.” Albert Einstein menyatakan bahwa ia percaya pada “Tuhan Spinoza yang memanifestasikan diri dalam harmoni teratur dari apa yang ada, bukan pada Tuhan yang peduli pada nasib manusia.” Ini adalah posisi yang populer di kalangan ilmuwan dan humanis sekuler.
- Krisis iklim. Pandangan bahwa alam adalah sakral (karena identik dengan Tuhan) dapat memotivasi perlindungan lingkungan. Gerakan *deep ecology* mengutip Spinoza sebagai inspirasi. Namun, apakah ini lebih efektif daripada argumen utilitarian (melestarikan alam untuk generasi mendatang)? Mungkin tergantung pada audiens. Bagi mereka yang memiliki spiritualitas alam, panteisme Spinoza memberikan kedalaman.
- Kesehatan mental. Determinisme Spinoza (semua terjadi karena keharusan) dapat membantu mengurangi kecemasan dan kemarahan. Jika saya memahami bahwa sesuatu terjadi karena sebab-sebab alami (genetika, lingkungan, situasi), saya tidak perlu marah pada takdir atau membenci diri sendiri. Ini adalah inti dari terapi kognitif (CBT) dan Stoikisme modern. Spinoza dipelajari dalam psikoterapi eksistensial.

Apakah panteisme Spinoza dapat menjadi dasar untuk *etika normatif* yang konkret? Tanpa perintah Tuhan, dan tanpa konsekuensi utilitarian (karena determinisme), bagaimana kita memutuskan antara dua tindakan yang bertentangan? Spinoza mengandalkan *rasio dan pemahaman tentang apa yang meningkatkan kekuatan bertindak (conatus)*. Tindakan yang baik adalah yang membantu kita dan orang lain untuk hidup sesuai akal. Ini kabur. Namun, banyak etikus kontemporer tetap mengagumi sistem Spinoza sebagai fondasi untuk *humanisme naturalistik*.

KHATIMAH

“DEUS sive Natura” adalah proklamasi tentang kesatuan sakral dari segala sesuatu. Spinoza menarik Tuhan dari tahta transenden di langit dan menempatkan-Nya di jantung setiap atom dan setiap pikiran. Alam bukan lagi sekadar objek untuk dieksploitasi, melainkan tubuh dari Tuhan itu sendiri. Maksimini menantang manusia untuk melihat dunia melalui “sudut pandang keabadian” (*Sub specie aeternitatis*),

di mana sains dan spiritualitas menyatu dalam upaya intelektual untuk memahami tatanan rasional semesta. Bagi Spinoza, mengenal alam secara mendalam adalah cara tertinggi untuk mengenal Tuhan.

Namun, seperti yang telah kita lihat, sistem Spinoza menghadapi kritik keras: ia menghilangkan kebebasan kehendak, personalitas Tuhan, dan harapan akan kehidupan setelah mati; ia terlalu elitis (memerlukan kapasitas intelektual tinggi); determinismenya dapat disalahgunakan untuk membenarkan kepasrahan; dan ia tidak memberikan kriteria etis yang konkret. Maka, kita dapat menerima *intuisi dasar Spinoza* tentang kesatuan realitas dan nilai intrinsik alam, tetapi kita mungkin perlu melengkapinya dengan konsep kebebasan yang lebih nuansa (seperti dalam eksistensialisme) dan dengan perhatian pada dimensi emosional dan komunal yang tidak direduksi ke rasio. Spinoza memberi kita *fondasi*; kita harus membangun rumahnya dengan bahan lain. Namun, sebagai sistem yang koheren, *Ethica* tetap menjadi salah satu mahakarya filsafat yang paling mengagumkan, dan *Deus sive Natura* adalah mottonya yang abadi.



There is only one categorical imperative

(Hanya ada satu imperatif kategoris)

— Kant

PENDAHULUAN

Dalam karya fundamentalnya, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Immanuel Kant menegaskan: “*There is only one categorical imperative*” (Hanya ada satu imperatif kategoris). Pernyataan ini merupakan tesis krusial yang mendasari seluruh sistem etika deontologisnya. Meskipun Kant kemudian menyajikan setidaknya tiga (atau lima, tergantung interpretasi) formulasi berbeda dari hukum moral tersebut — yang paling terkenal adalah Formula Hukum Umum (*Universal Law Formula*), Formula Kemanusiaan (*Humanity Formula*), dan Formula Kerajaan Tujuan (*Kingdom of Ends Formula*) — ia bersikeras bahwa secara esensial, hukum tersebut adalah tunggal. Kesatuan ini mencerminkan ambisi Kant untuk menemukan prinsip moral yang bersifat *a priori*, absolut, dan berakar pada struktur rasio praktis manusia yang universal.

Kant menulis melawan latar belakang empirisme Inggris (Hume) yang meragukan fondasi rasional moralitas, dan terhadap relativisme yang muncul dari pengamatan keragaman moral lintas budaya. Jika moralitas hanya didasarkan pada perasaan atau tradisi, maka tidak ada kepastian; apa yang benar di satu tempat bisa salah di tempat lain. Kant ingin menunjukkan bahwa akal budi praktis murni menghasilkan satu hukum moral yang mengikat semua makhluk rasional, di mana pun dan kapan pun. Inilah yang membedakan imperatif kategoris dari imperatif hipotetis (yang bergantung pada tujuan subjektif dan karenanya beragam).

Dalam esai ini, kita akan menelusuri distingsi antara imperatif kategoris dan hipotetis, formalitas hukum moral (abstraksi dari isi), dialektika formulasi (satu hukum, tiga perspektif), akar metafisis dalam otonomi, implikasi logis (non-kontradiksi moral), serta signifikansi aksiologis (keadilan tanpa pengecualian). Kita juga akan mengkritik posisi Kant: apakah benar hanya ada satu imperatif kategoris? Apakah formulasi-formulasi tersebut benar-benar identik secara logis, ataukah mereka menyelundupkan asumsi yang berbeda? Apa konsekuensinya ketika dua kewajiban yang tampaknya sama-sama “kategoris” bertentangan dalam praktik? Dan apakah “kesatuan” ini tidak mengabaikan kompleksitas moral yang tidak dapat direduksi ke satu prinsip? Kita akan menilai apakah klaim Kant tentang singularitas imperatif kategoris dapat dipertahankan.

1. KEUNIKAN IMPERATIF KATEGORIS VS. PLURALITAS IMPERATIF HIPOTETIS

Untuk memahami mengapa hanya ada “satu” imperatif kategoris, kita harus memahami perbedaannya dengan imperatif hipotetis (*hypothetischer Imperativ*).

- Imperatif hipotetis: Bersifat jamak dan situasional. Perintah ini bergantung pada keinginan atau tujuan tertentu. Bentuknya: “Jika kamu ingin X, maka lakukan Y.” Contoh: “Jika ingin sehat, berolahragalah.” “Jika ingin sukses dalam ujian, belajarliah.” “Jika ingin dihormati, bersikaplah jujur.” Karena keinginan manusia beragam (kesehatan, kekayaan, kebahagiaan, kekuasaan), maka imperatif hipotetis pun tak terbatas jumlahnya. Mereka juga bersifat kondisional — jika saya tidak menginginkan tujuan itu, saya tidak berkewajiban melakukan Y. Moralitas tidak dapat didasarkan pada imperatif hipotetis, karena ia tidak memberikan kewajiban universal yang mengikat semua orang tanpa syarat.
- Imperatif kategoris: Bersifat tunggal karena ia tidak bergantung pada tujuan eksternal apa pun. Ia memerintahkan tindakan sebagai kewajiban objektif pada dirinya sendiri (*an sich*). Bentuknya: “Lakukan Y” (tanpa “jika”). Contoh: “Jangan berbohong.” “Bantulah orang lain.” Kewajiban ini mengikat semua makhluk rasional, terlepas dari apakah mereka menginginkannya atau tidak. Karena ia murni berasal dari rasio murni praktis, ia harus konsisten dan tunggal bagi seluruh makhluk rasional. Hukum moral tidak mungkin kontradiktif (karena jika ada dua hukum yang saling bertentangan, maka tidak mungkin keduanya benar secara universal). Oleh karena itu, ia harus merupakan satu prinsip tertinggi yang menjadi sumber dari semua kewajiban turunan.

Apakah imperatif kategoris benar-benar “tunggal” dalam arti bahwa hanya ada satu perintah? Tidak; ada banyak perintah (jangan berbohong, jangan mencuri, bantu orang lain, dll.). Yang tunggal adalah prinsip yang menjadi dasar semua perintah itu, yaitu formula universalisasi. Kant mengatakan bahwa “Hanya ada satu imperatif kategoris” berarti hanya ada satu hukum moral fundamental yang darinya semua kewajiban spesifik dapat diturunkan melalui prosedur pengujian maksim. Ini analog dengan hanya ada satu prinsip logika (non-kontradiksi) tetapi banyak aturan turunan. Jadi, pernyataan ini tidak berarti bahwa hanya ada satu aturan moral.

2. ISI VS. BENTUK — MENGAPA HANYA SATU?

MENGAPA hanya satu? Karena Imperatif Kategoris bersifat formal (*formal*, bukan *material*). Kant membedakan antara materi (*isi*) dan bentuk (*form*) dari hukum.

Jika hukum moral didasarkan pada “isi” (apa yang harus dilakukan dalam situasi spesifik — misalnya, “jangan bunuh” atau “bayar hutang”), maka hukum itu akan menjadi jamak dan relatif terhadap kondisi. Namun, Kant mereduksi moralitas menjadi “bentuk” dari hukum itu sendiri. Bentuk hukum universal adalah: “Setiap maksim harus dapat menjadi hukum universal tanpa kontradiksi.” Prinsip ini tunggal karena ia hanya menuntut konsistensi logis, bukan isi tertentu.

Hukum tunggal ini pada dasarnya adalah tuntutan agar setiap maksim (prinsip

tindakan subjektif) memiliki bentuk hukum universal. Inilah yang membuat hukum tersebut tunggal: ia adalah sebuah prosedur pengujian tunggal bagi segala macam tindakan. Tidak peduli apakah tindakannya berbohong, mencuri, atau membantu — semuanya diuji dengan kriteria yang sama: “Dapatkah maksim ini diuniversalkan?” Dengan demikian, satu prinsip mencakup semua.

Kritik terhadap formalisme Kant (dari Hegel, Schopenhauer) menyatakan bahwa prosedur universalisasi tidak menghasilkan isi moral tanpa menyelundupkan asumsi substantif. Sebuah maksim yang sangat spesifik dapat diuniversalkan tanpa kontradiksi, tetapi tetap secara moral tercela (misalnya, “Saya akan mendiskriminasi ras tertentu” — jika diuniversalkan, diskriminasi tetap mungkin secara logis). Hegel menyebut ini “formalisme kosong” (*leerer Formalismus*). Kant menjawab bahwa maksim harus diuniversalkan dalam bentuk yang tepat, tetapi kritik tetap kuat. Akibatnya, klaim bahwa hanya ada satu prinsip mungkin benar secara logis, tetapi prinsip itu tidak cukup untuk menentukan tindakan konkret tanpa tambahan intuisi.

3. SATU HUKUM, TIGA PERSPEKTIF (ATAU LIMA)

Meskipun Kant menyatakan hanya ada satu hukum, ia memberikan beberapa formulasi. Para pakar menyebut ini sebagai “kesatuan dalam keberagaman” (*unity in diversity*). Kant menggunakan formulasi yang berbeda untuk membawa ide hukum moral lebih dekat pada intuisi manusia (karena manusia tidak hanya rasional, tetapi juga memiliki imajinasi dan sensibilitas).

- Formula Hukum Umum (*FUL, Formula of Universal Law*). “*Act only according to that maxim whereby you can at the same time will that it should become a universal law.*” (Bertindaklah hanya menurut maksim yang dapat kau kehendaki menjadi hukum universal). Ini menekankan aspek konsistensi logis dan universalitas.
- Formula Kemanusiaan (*FH, Formula of Humanity*). “*Act in such a way that you treat humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end and never merely as a means.*” (Bertindaklah sedemikian sehingga kau memperlakukan kemanusiaan, baik dalam dirimu sendiri maupun orang lain, selalu sebagai tujuan dan jangan pernah hanya sebagai alat). Ini menekankan aspek *martabat* dan nilai intrinsik manusia.
- Formula Otonomi (*FA, Formula of Autonomy*). “*So act that the will can regard itself as at the same time giving universal law through its maxim.*” (Bertindaklah sedemikian sehingga kehendak dapat menganggap dirinya sendiri sebagai pemberi hukum universal melalui maksimnya). Ini menekankan aspek *kedaulatan diri* dan kebebasan positif.
- Formula Kerajaan Tujuan (*FKE, Formula of the Kingdom of Ends*): Gabungan dari yang lain, membayangkan komunitas ideal di mana semua makhluk rasional menjadi legislator dan subjek hukum bersama.

Kant menganggap ketiga (atau keempat) formula ini secara subyektif berbeda namun secara obyektif identik. Mereka adalah cara berbeda untuk mengekspresikan satu hukum yang sama dari sudut pandang yang berbeda. FUL menekankan aspek

logis, FH menekankan aspek material (tujuan), FA menekankan aspek sumber (otonomi). Seperti tiga sisi segitiga yang sama, mereka tidak dapat dipisahkan.

Apakah formulasi-formulasi ini benar-benar identik? Beberapa komentator (misalnya, Onora O'Neill) berargumen bahwa mereka setara secara logis; yang lain (misalnya, Christine Korsgaard) mengatakan bahwa mereka saling melengkapi. Namun, kritik dari sisi lain: Formula Kemanusiaan tampaknya memberikan isi yang lebih konkret (hormati martabat manusia) yang tidak dapat diturunkan secara langsung dari Formula Hukum Umum tanpa asumsi tambahan. Jika demikian, maka sebenarnya ada *lebih dari satu* prinsip fundamental, dan klaim “hanya satu” adalah retorika. Kant bersikeras bahwa FH dapat diturunkan dari FUL, tetapi pembuktiannya tidak sepenuhnya meyakinkan.

4. OTONOMI SEBAGAI PRINSIP TUNGGAL

PERNYATAAN bahwa hanya ada satu imperatif kategoris berakar pada konsep *Otonomi Rasio* (*Autonomie der Vernunft*). Hukum moral bukan berasal dari luar diri (heteronomi — dari Tuhan, alam, masyarakat, atau naluri), melainkan hukum yang diberikan oleh rasio kepada dirinya sendiri.

Karena struktur rasio manusia adalah sama (akal budi praktis murni bersifat universal), maka *hukum yang dihasilkannya pun harus tunggal*. Jika dua orang menggunakan rasio mereka dengan benar, mereka akan sampai pada imperatif kategoris yang sama. Ini berbeda dari jika moralitas didasarkan pada perasaan (yang bervariasi antar individu) atau tradisi (yang bervariasi antar budaya). Otonomi menjamin universalitas.

Kant mengklaim bahwa *kesadaran akan satu hukum moral ini adalah sesuatu yang secara niscaya ada dalam setiap makhluk rasional*. Ia bukan hasil inferensi, tetapi *fakta langsung* dari kesadaran praktis. Ketika kita dihadapkan pada situasi moral, kita langsung “tahu” bahwa kita wajib melakukan atau tidak melakukan sesuatu. Fakta ini tidak dapat dijelaskan lebih lanjut; ia adalah titik awal. Hukum moral yang satu ini adalah *jangkar yang menghubungkan kita dengan dunia noumenal* (dunia kebebasan).

Apakah “fakta rasio” ini dapat diverifikasi? Bagi mereka yang tidak memiliki kesadaran moral (misalnya, psikopat), apakah fakta ini ada? Kant akan menjawab bahwa psikopat tetap memiliki kapasitas rasional, tetapi ia menekan atau mengabaikannya. Namun, ini adalah klaim yang tidak dapat difalsifikasi. Juga, kritik dari perspektif evolusioner: kesadaran moral mungkin merupakan adaptasi biologis, bukan fakta transendental. Kant mengabaikan kemungkinan ini.

5. NON-KONTRADIKSI MORAL DAN KEPASTIAN HUKUM

JIKA terdapat lebih dari satu imperatif kategoris, maka akan muncul kemungkinan terjadinya konflik kewajiban yang bersifat absolut. Misalkan ada dua perintah: “Jangan pernah berbohong” (absolut) dan “Selamatkan nyawa” (absolut). Jika dalam situasi tertentu, menyelamatkan nyawa mengharuskan berbohong

(misalnya, kepada Nazi tentang lokasi orang Yahudi yang disembunyikan), maka kedua kewajiban absolut bertentangan. Ini adalah masalah konflik kewajiban yang mengancam koherensi etika deontologis.

Dalam sistem Kant, tidak mungkin ada dua hukum moral yang saling bertentangan secara absolut. Jika terjadi konflik antara dua kewajiban yang tampak, itu berarti kita belum memahami maksim kita dengan benar atau salah satu di antaranya bukanlah imperatif kategoris (mungkin hanya hipotetis). Keesaan hukum menjamin bahwa moralitas memiliki struktur yang logis, koheren, dan dapat diprediksi. Tidak ada dilema moral yang tidak dapat diselesaikan dengan analisis yang tepat.

Kant dalam esainya “*Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen*” (Tentang hak yang diduga untuk berbohong karena kasih kepada sesama) berargumen bahwa berbohong untuk menyelamatkan nyawa tetap salah. Mengapa? Karena maksim “berbohong ketika diperlukan” jika diuniversalkan akan menghancurkan institusi kepercayaan. Kewajiban untuk menyelamatkan nyawa tidak bersifat absolut dalam cara yang sama; ia adalah kewajiban imperfeks (tidak sempurna) yang dapat dikalahkan oleh kewajiban perfeks (sempurna) seperti larangan berbohong. Jadi, tidak ada konflik absolut; hanya ada prioritas.

Banyak orang merasa bahwa keputusan Kant dalam kasus bohong untuk menyelamatkan nyawa adalah contra-intuitive dan menunjukkan kelemahan sistemnya. Jika satu prinsip tunggal menghasilkan hasil yang tidak masuk akal secara moral, mungkin prinsip itu sendiri yang keliru, atau klaim bahwa hanya ada satu prinsip tidak dapat dipertahankan. Para kritikus (misalnya, Bernard Williams) berargumen bahwa *moralitas sejati mengakui tragedi* di mana dua kewajiban absolut bertentangan, dan tidak ada resolusi yang sempurna. Kant menolak tragedi tersebut; ia percaya rasio dapat menyelesaikan segalanya. Ini adalah perbedaan fundamental.

6. KEADILAN TANPA PENGECUALIAN

KEESAAN imperatif kategoris memastikan adanya kesetaraan radikal di hadapan hukum moral. Karena hukumnya hanya satu dan berlaku secara kategoris, tidak ada individu (bahkan penguasa sekalipun) yang dapat membuat pengecualian bagi dirinya sendiri.

Satu hukum ini menjadi standar emas tunggal bagi setiap tindakan manusia tanpa memandang status, kekayaan, kekuasaan, emosi, atau kepentingan pribadi. Seorang raja dan rakyat jelata sama-sama diuji dengan prosedur universalisasi yang sama. Tidak ada “hukum untuk penguasa” dan “hukum untuk rakyat.” Ini adalah fondasi untuk *rule of law* dan *hak asasi manusia* universal.

Dalam praktik, sistem hukum selalu memiliki pengecualian (misalnya, kekebalan diplomatik, hak prerogatif presiden). Kant akan mengatakan bahwa ini adalah masalah hukum positif, bukan hukum moral. Namun, apakah pengecualian dalam hukum positif selalu tidak bermoral? Mungkin tidak. Debat ini berlanjut.

KHATIMAH

PERNYATAAN Immanuel Kant bahwa “Hanya ada satu Imperatif Kategoris” adalah sebuah proklamasi tentang Unitas Kebenaran Moral di tengah keragaman budaya dan situasi. Kant mengajukan sebuah algoritma moral tunggal yang mampu menguji validitas setiap tindakan manusia melalui filter rasio. Dengan menetapkan satu prinsip tertinggi — yakni universalitas maksim — Kant memberikan fondasi bagi martabat manusia dan kepastian etika. Satu hukum ini adalah manifestasi dari kebebasan rasional kita, yang menuntut agar setiap langkah kita selaras dengan harmoni hukum semesta yang objektif dan tak tergoyahkan.

Namun, seperti yang telah kita lihat, klaim ini menghadapi kritik serius: formalisme kosong (Hegel), ketidakmampuan memberikan panduan konkret dalam dilema (kasus bohong untuk menyelamatkan nyawa), keraguan apakah formulasi-formulasi benar-benar identik, dan asumsi tentang “fakta rasio” yang tidak dapat diverifikasi. Juga, gagasan bahwa tidak ada konflik absolut antara kewajiban bertentangan dengan pengalaman moral banyak orang. Maka, kita perlu membaca Kant sebagai cita-cita regulatif, bukan sebagai deskripsi yang sepenuhnya memadai tentang moralitas. Satu prinsip dapat menjadi panduan, tetapi dalam praktik, kita mungkin memerlukan pluralitas prinsip (seperti dalam Ross) dan kebijaksanaan praktis untuk menyelesaikan konflik.

Terlepas dari kritik, kontribusi Kant tidak dapat diabaikan. Ia menunjukkan bahwa moralitas *mungkin* memiliki fondasi rasional yang universal, dan bahwa tanpa fondasi seperti itu, kita rentan terhadap relativisme dan nihilisme. “Hanya ada satu imperatif kategoris” adalah seruan untuk tidak kompromi dengan relativisme moral, untuk terus mencari prinsip yang mengikat semua manusia. Dan dalam dunia yang semakin terfragmentasi, seruan itu tetap relevan.

Happiness is not an ideal of reason but of imagination

(Kebahagiaan bukanlah sebuah ideal dari rasio, melainkan dari imajinasi)

— Kant, *Groundwork*

PENDAHULUAN

Pernyataan Immanuel Kant, “*Happiness is not an ideal of reason but of imagination*” (Kebahagiaan bukanlah sebuah ideal dari rasio, melainkan dari imajinasi), merupakan tesis krusial yang menandai pemisahan radikal antara *etika deontologis* (kewajiban) dengan *etika eudaimonistik* (kebahagiaan). Dalam *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) dan juga dalam *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant melakukan pembedahan epistemologis terhadap konsep kebahagiaan (*Glückseligkeit*) untuk menunjukkan bahwa ia tidak dapat berfungsi sebagai fundamen bagi hukum moral yang universal. Bagi Kant, kebahagiaan adalah konsep yang terlalu cair, empiris, subjektif, dan bergantung pada imajinasi untuk dijadikan pedoman bagi makhluk rasional yang harus bertindak berdasarkan prinsip universal yang mengikat semua orang.

Kant menulis melawan tradisi etika Yunani (khususnya Aristoteles) yang menempatkan *eudaimonia* (kebahagiaan/kesejahteraan) sebagai *telos* (tujuan akhir) dari kehidupan manusia, serta melawan utilitarianisme Inggris (Bentham, Mill) yang mengukur moralitas berdasarkan konsekuensi kebahagiaan. Baginya, *moralitas tidak boleh dikacaukan dengan kebahagiaan*, karena kebahagiaan bersifat subjektif, tidak dapat diuniversalkan, dan tidak dapat memberikan imperatif kategoris (perintah tanpa syarat). Sebaliknya, moralitas harus didasarkan pada *rasio murni praktis* yang menghasilkan hukum universal, terlepas dari kecenderungan dan perasaan senang atau sakit.

Dalam esai ini, kita akan menelusuri kebahagiaan sebagai konsep empiris (*a posteriori*), paradoks ketidaktentuan (rasio terbatas dalam menentukan kebahagiaan), peran imajinasi dalam membangun cita-cita kebahagiaan, implikasi etis (penolakan terhadap imperatif moral berdasarkan kebahagiaan), martabat versus kebahagiaan (layak bahagia vs. bahagia), kritik terhadap tradisi Aristotelian, serta konsekuensi untuk etika terapan. Kita juga akan mengkritik posisi Kant: apakah benar kebahagiaan sepenuhnya tidak dapat diuniversalkan? Bukankah ada kebutuhan dasar universal (makanan, tempat tinggal, kebebasan) yang dapat dijadikan landasan? Apakah pemisahan tajam antara kebahagiaan dan moralitas

tidak mengabaikan fakta bahwa kebahagiaan adalah motivasi penting bagi manusia? Dan apakah etika Kant tidak terlalu asketis dan dingin? Kita akan menilai apakah klaim Kant bahwa kebahagiaan bukan ideal rasio dapat dipertahankan.

1. KEBAHAGIAAN SEBAGAI KONSEP EMPIRIS, BUKAN RASIONAL MURNI

KANT berargumen bahwa kebahagiaan bukanlah sesuatu yang bersifat *a priori* (mendahului pengalaman, dapat diketahui melalui rasio murni), melainkan *a posteriori* (berdasarkan pengalaman empiris).

Kant mendefinisikan kebahagiaan sebagai pemuasan dari seluruh kecenderungan (*Neigungen*) manusia — baik dalam hal cakupan (semua keinginan terpenuhi), intensitas (seberapa kuat kepuasannya), maupun durasi (berapa lama kepuasan itu bertahan). Namun, karena kecenderungan manusia beragam, berubah-ubah, dan sering bertentangan satu sama lain, maka tidak ada definisi tunggal tentang kebahagiaan yang berlaku untuk semua orang.

Karena kebahagiaan didasarkan pada perasaan senang dan sakit yang bersifat inderawi, maka manusia hanya bisa mengetahui apa yang membuatnya bahagia melalui pengalaman nyata, bukan melalui deduksi rasional. Seseorang tidak bisa menggunakan rasio murni untuk menentukan secara pasti apa yang akan mendatangkan kebahagiaan baginya di masa depan tanpa melalui data empiris. Bahkan jika ia tahu bahwa umumnya orang bahagia dengan kesehatan, kekayaan, dan persahabatan, tidak ada jaminan bahwa hal yang sama akan membahagiakan dirinya sendiri, atau bahwa kesehatan yang panjang tidak akan disertai penderitaan.

Apakah kebahagiaan sepenuhnya tidak memiliki komponen universal? Banyak etikus (misalnya, Martha Nussbaum dalam *capabilities approach*) berargumen bahwa ada kebutuhan dasar universal (makanan, tempat tinggal, kesehatan, kebebasan bergerak, partisipasi politik) yang diperlukan untuk hidup yang layak. Kant terlalu menekankan pada variabilitas keinginan individu, mengabaikan bahwa struktur kebutuhan manusia mungkin memiliki kesamaan lintas budaya. Namun, Kant dapat menjawab bahwa meskipun ada kebutuhan universal, *pemuasan* dari kebutuhan tersebut tidak secara otomatis menjamin kebahagiaan subjektif, karena kebahagiaan juga melibatkan perasaan dan penilaian pribadi yang tidak dapat direduksi ke fakta objektif.

2. PARADOKS KETIDAKTENTUAN

Mengapa kebahagiaan bukan “Ideal dari Rasio” (*Ideal der Vernunft*)? Kant menjelaskan bahwa rasio manusia tidak mampu memberikan gambaran yang utuh dan tetap mengenai apa itu kebahagiaan.

Apa yang dianggap sebagai kebahagiaan oleh seseorang sering kali berubah-ubah dan kontradiktif. Seseorang mungkin menginginkan kekayaan, namun kekayaan membawa kecemasan; seseorang menginginkan kesehatan yang panjang, namun umur panjang mungkin membawa penderitaan yang lebih lama; seseorang menginginkan kemerdekaan, tetapi kemerdekaan membawa kesepian.

Bahkan dalam satu individu, prioritas berubah seiring waktu. Rasio tidak dapat menentukan secara pasti apa yang “terbaik” karena tidak ada kriteria a priori yang tidak kontroversial.

Rasio tidak memiliki “kategori” tetap untuk menyusun kebahagiaan karena kebahagiaan menuntut sebuah “totalitas mutlak” dari kesejahteraan dalam kondisi yang fana dan terbatas. Manusia tidak dapat mengetahui dengan pasti apakah suatu pilihan akan membawa kebahagiaan jangka panjang karena ketidakpastian masa depan. Oleh karena itu, rasio tidak dapat menghasilkan perintah (imperatif) yang pasti untuk mencapai kebahagiaan. Yang dapat dihasilkan hanya saran kebijaksanaan (*Ratschläge der Klugheit*) yang bersifat hipotetis dan probabilistik, bukan imperatif kategoris.

Apakah ketidakpastian ini tidak juga berlaku untuk moralitas? Moralitas Kant juga menghadapi ketidakpastian dalam penerapan (misalnya, apakah maksim tertentu dapat diuniversalkan?). Namun, Kant membedakan antara ketidakpastian empiris (yang melekat pada kebahagiaan) dan ketidakpastian dalam penilaian moral (yang dapat diatasi dengan prosedur rasional). Bagi Kant, ketidakpastian tentang masa depan tidak menghalangi kita untuk mengetahui bahwa berbohong adalah salah di sini dan sekarang, karena prinsip universalisabilitas bersifat logis, bukan empiris. Ini adalah poin yang kuat.

3. PERAN IMAJINASI (*EINBILDUNGSKRAFT*)

KANT menyebut kebahagiaan sebagai “Ideal dari Imajinasi” (*Ideal der Einbildungskraft*). Ini adalah poin teknis yang sangat dalam.

Imajinasi bertugas merajut berbagai fragmen pengalaman inderawi dan ingatan tentang kesenangan menjadi sebuah “gambaran ideal” tentang kesejahteraan yang sempurna. Imajinasi mengambil potongan-potongan pengalaman masa lalu (momen bahagia, kenangan manis) dan memproyeksikannya ke masa depan sebagai satu kesatuan yang harmonis. Namun, gambaran ini tidak pernah tercapai secara penuh karena kenyataan selalu memiliki sisi pahit.

Karena kebahagiaan bukanlah objek yang bisa didefinisikan secara logis oleh rasio, maka ia hanyalah “fiksi” atau konstruksi yang diciptakan oleh imajinasi. Kita membayangkan sebuah kondisi di mana semua keinginan kita terpenuhi, namun gambaran ini bersifat kabur, subjektif, dan sering kali ilusif. Imajinasi mengejar bayang-bayang yang tidak memiliki landasan hukum rasional yang kokoh. Kant tidak sedang meremehkan kebahagiaan; ia hanya menunjukkan bahwa ia tidak dapat menjadi fondasi moral.

Apakah imajinasi tidak juga berperan dalam moralitas? Kant mengakui bahwa imajinasi diperlukan untuk menerapkan hukum moral dalam situasi konkret (misalnya, membayangkan konsekuensi dari suatu tindakan). Namun, prinsip moral itu sendiri tidak bergantung pada imajinasi; ia adalah produk rasio murni. Kebahagiaan, sebaliknya, tanpa imajinasi tidak akan memiliki konten sama sekali — karena tidak ada definisi a priori tentang kebahagiaan. Ini adalah perbedaan fundamental.

4. PENOLAKAN TERHADAP IMPERATIF MORAL BERBASIS KEBAHAGIAAN

Konsekuensi dari tesis Kant terhadap filsafat moral sangat besar. Jika kebahagiaan hanyalah ideal imajinasi, maka ia tidak dapat menghasilkan Imperatif Kategoris (perintah tanpa syarat).

Kebahagiaan hanya bisa menghasilkan “Saran Kebijakan” (*Ratschläge der Klugheit*). Saran ini bersifat kondisional (imperatif hipotetis): “Jika kau ingin bahagia, maka menurut pengalaman, lakukanlah ini.” Tidak ada kewajiban universal untuk mengikuti saran tersebut, karena orang mungkin tidak menginginkan kebahagiaan (misalnya, mereka lebih memilih kesenangan sesaat daripada kebahagiaan jangka panjang). Moralitas, sebaliknya, harus mengikat *tanpa syarat* (*unbedingt*).

Jika moralitas didasarkan pada pencarian kebahagiaan, maka moralitas akan menjadi *rapuh dan berubah-ubah* sesuai dengan imajinasi masing-masing individu. Apa yang membahagiakan A belum tentu membahagiakan B. Akibatnya, tidak akan ada standar universal untuk menilai tindakan. Kant menegaskan bahwa *hukum moral harus bersifat pasti, universal, dan niscaya* — karakteristik yang mustahil ditemukan dalam konsep kebahagiaan.

Apakah tidak ada kebahagiaan yang bersifat universal? Banyak orang setuju bahwa kebahagiaan mencakup kesehatan, hubungan sosial yang baik, pekerjaan yang bermakna, dan kebebasan dari rasa sakit. Kant dapat menjawab bahwa bahkan jika ada kesepakatan tentang isi, alasan mengapa kita harus mengejar kebahagiaan tidak bersifat kategoris. Seseorang dapat secara rasional memilih untuk tidak mengejar kebahagiaan jika ia memiliki nilai lain yang lebih tinggi (misalnya, keadilan, kebenaran, kesetiaan pada prinsip). Jadi, kebahagiaan tidak dapat menjadi fondasi kewajiban moral.

5. MARTABAT VERSUS KEBAHAGIAAN

MELALUI pembedaan ini, Kant menggeser fokus kehidupan moral dari menjadi bahagia menjadi menjadi layak untuk bahagia (*würdig, glücklich zu sein*). Ini adalah pergeseran revolusioner.

Kehidupan moral sejati dimulai ketika manusia bertindak berdasarkan kewajiban yang diberikan oleh rasio murni, bahkan jika tindakan tersebut *bertentangan dengan imajinasinya tentang kebahagiaan*. Seorang pejuang kebenaran mungkin tidak bahagia secara material, tetapi ia layak bahagia karena integritasnya. Seorang penjahat mungkin sangat bahagia dengan kekayaannya, tetapi ia tidak layak bahagia karena ia melanggar hukum moral.

Kant dengan terkenal menyatakan bahwa *rasio tidak diberikan kepada manusia sebagai alat utama untuk mencapai kebahagiaan* (karena insting akan lebih efisien untuk itu), melainkan untuk membentuk “kehendak baik” yang berharga pada dirinya sendiri. Kehendak baik adalah satu-satunya hal yang baik tanpa kualifikasi. Kebahagiaan tanpa kehendak baik dapat menjadi berbahaya (misalnya, kebahagiaan seorang sadis). Maka, prioritas absolut adalah membentuk kehendak yang baik, dan kebahagiaan (jika datang) adalah bonus, bukan tujuan.

Apakah etika Kant tidak terlalu asketis dan dingin? Banyak orang merasa bahwa kebahagiaan adalah bagian integral dari kehidupan yang baik, dan memisahkan moralitas dari kebahagiaan sepenuhnya dapat mengarah pada *fanatisme* (melakukan kewajiban tanpa mempedulikan kesejahteraan diri sendiri dan orang lain). Kant menjawab bahwa kebahagiaan tidak dilarang; ia hanya tidak boleh menjadi *motif* tindakan moral. Seseorang dapat secara bersamaan memenuhi kewajiban dan juga bahagia, tetapi kebahagiaan tidak boleh menjadi alasan untuk bertindak. Ini adalah posisi yang menuntut.

6. KRITIK TERHADAP TRADISI ARISTOTELIAN DAN EUDAIMONISME

TESIS Kant ini secara langsung menyerang konsep *Eudaimonia* Aristotelian yang melihat kebahagiaan sebagai *tujuan akhir rasional manusia*. Bagi Aristoteles, kebahagiaan adalah aktivitas jiwa sesuai kebajikan, dan kebajikan adalah sarana untuk mencapai kebahagiaan. Kant membalik hubungan ini: *kebajikan bukan sarana untuk kebahagiaan; kebajikan adalah tujuan itu sendiri*, dan kebahagiaan (jika ada) adalah konsekuensi yang tidak dijamin.

Kant berargumen bahwa Aristoteles melakukan kesalahan dengan *mencampuradukkan prinsip empiris* (apa yang membuat kita senang) dengan *prinsip rasional* (apa yang benar untuk dilakukan). Kebahagiaan adalah konsep yang bergantung pada pengalaman dan imajinasi, sementara hukum moral adalah produk rasio murni. Mencampur keduanya hanya akan mengaburkan kemurnian etika.

Kant menuntut purifikasi etika dari segala unsur “imajinasi” dan “perasaan” untuk mencapai kemurnian hukum moral. Moralitas harus didasarkan pada rasio saja, bukan pada kecenderungan, simpati, atau kebahagiaan. Ini adalah etika *formalis* yang paling murni.

Banyak filsuf modern (misalnya, Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum) berargumen bahwa pemisahan tajam antara kebahagiaan dan moralitas *tidak sesuai dengan psikologi manusia*. Manusia adalah makhluk yang mencari kebahagiaan, dan mengabaikan hal ini dapat membuat moralitas tidak menarik dan tidak dapat diimplementasikan. Kant mungkin menjawab bahwa moralitas tidak harus menarik; ia harus diikuti karena kewajiban, terlepas dari perasaan. Ini adalah perbedaan fundamental antara etika Yunani dan etika modern deontologis.

7. KEBAHAGIAAN DALAM PSIKOLOGI POSITIF, KAPITALISME, DAN KESEJAHTERAAN

DI ABAD ke-21, perdebatan antara kebahagiaan dan moralitas berlanjut. Psikologi positif (Seligman, Csikszentmihalyi) berusaha mengukur dan meningkatkan kebahagiaan sebagai tujuan sosial. Kapitalisme konsumen menjanjikan kebahagiaan melalui pembelian barang. Kant menawarkan *kritik terhadap “tyranny of happiness”* : jangan biarkan pengejaran kebahagiaan mengabaikan kewajiban moral.

— Kebahagiaan dan kebijakan publik

Apakah pemerintah harus bertujuan memaksimalkan kebahagiaan warganya (utilitarianisme) atau melindungi hak dan kebebasan (deontologi Kantian)? Kant akan memilih yang kedua, karena kebahagiaan tidak dapat dijamin, tetapi hak dapat dihormati. Ini mempengaruhi debat tentang welfare state.

— Kebahagiaan dan etika bisnis

Apakah perusahaan bertanggung jawab atas kebahagiaan karyawan? Kant akan mengatakan bahwa perusahaan wajib memperlakukan karyawan sebagai tujuan (martabat), bukan hanya sebagai alat untuk kebahagiaan konsumen. Kebahagiaan karyawan adalah bonus, bukan kewajiban langsung, tetapi menghormati hak mereka adalah kewajiban.

— Kritik terhadap “hedonic treadmill”

Penelitian menunjukkan bahwa manusia cepat beradaptasi dengan perubahan tingkat kebahagiaan, sehingga pengejaran kebahagiaan sering sia-sia. Kant telah meramalkan ini: kebahagiaan bukanlah tujuan rasional yang stabil, melainkan fatamorgana imajinasi.

Kant mungkin terlalu pesimis tentang kebahagiaan. Penelitian psikologi positif menunjukkan bahwa kebahagiaan dapat ditingkatkan melalui praktik tertentu (rasa syukur, mindfulness, hubungan sosial). Kant tidak menolak kebahagiaan sebagai sesuatu yang buruk, tetapi ia menolaknya sebagai fondasi moral. Jadi, psikologi positif dan Kant dapat koeksis dalam praktik: kita boleh mengejar kebahagiaan, asalkan tidak mengorbankan kewajiban moral.

KHATIMAH

Maksim “Happiness is not an ideal of reason but of imagination” adalah sebuah peringatan tentang batas-batas kognitif manusia. Kant mengajarkan bahwa kebahagiaan adalah mimpi indah yang ditenun oleh imajinasi kita berdasarkan data inderawi yang tidak stabil, sedangkan moralitas adalah realitas kokoh yang dibangun oleh rasio murni. Dengan mengakui bahwa kebahagiaan berada di luar jangkauan legislasi rasio, Kant membebaskan manusia dari perbudakan terhadap keinginan yang tidak menentu dan mengarahkannya pada martabat yang lebih tinggi: ketaatan pada hukum moral yang universal. Kita mungkin tidak selalu bisa merencanakan kebahagiaan kita, tetapi kita selalu bisa memutuskan untuk bertindak dengan benar.

Namun, seperti yang telah kita lihat, posisi Kant menghadapi kritik: ia terlalu memisahkan kebahagiaan dan moralitas, mengabaikan bahwa kebahagiaan dapat memiliki komponen universal dan bahwa kebahagiaan adalah motivator penting bagi kebanyakan orang. Ia juga mengabaikan bahwa dalam praktik, konflik antara kebahagiaan dan kewajiban sering tidak hitam-putih. Maka, kita dapat menerima intuisi dasar Kant bahwa moralitas tidak dapat direduksi ke pencarian kebahagiaan, dan bahwa kita harus meletakkan prinsip di atas perasaan. Namun, kita juga perlu mengakui bahwa kebahagiaan adalah bagian penting dari kesejahteraan manusia,

dan bahwa etika yang mengabaikannya sama sekali tidak realistis. Mungkin sintesis terbaik adalah keutamaan moralitas (kewajiban didahulukan) dengan ruang yang sah untuk pengejaran kebahagiaan selama tidak melanggar hak orang lain. Itulah warisan Kant yang dapat dipertahankan.

ἄλλ' ἔκστηθι, μή μοι τὸν ἥλιον σκότει

(*all' ekstēthi, mē moi ton hēlion skotei: Menjauhlah, jangan halangi sinar matahariku*)

— Diogenes kepada Aleksander

PENDAHULUAN

Pernyataan “ἄλλ' ἔκστηθι, μή μοι τὸν ἥλιον σκότει” (*all' ekstēthi, mē moi ton hēlion skotei*) — yang secara literal berarti “Menjauhlah, jangan halangi matahari bagiku” — merupakan fragmen anekdot yang dicatat oleh Plutarkhos (*Life of Alexander*) dan Diogenes Laertios (*Lives of Eminent Philosophers*, VI, 38). Pertemuan ini bukan sekadar insiden sejarah, melainkan sebuah peristiwa filosofis yang memperhadapkan dua kutub eksistensi manusia: Aleksander III dari Makedonia (356–323 SM), representasi dari kekuasaan politik absolut, pencapaian material, ekspansi imperium, dan kehormatan sosial (*nomos*); dan Diogenes dari Sinope (skt. 412–323 SM), representasi dari kemerdekaan batin, asketisme radikal, penolakan terhadap konvensi sosial, dan kepasrahan total pada hukum alam (*physis*). Di sini, Diogenes melakukan sebuah *dekonstruksi instan* terhadap seluruh kemegahan kekaisaran melalui satu permintaan yang sangat minimalis namun bermuatan ontologis.

Kisahanya: Aleksander mendengar tentang Diogenes yang tinggal di dalam sebuah tong (*pithos*) di Korintus. Sang raja, yang saat itu sedang dalam kampanye penaklukan Asia, mengunjungi sang filsuf. Aleksander berdiri di hadapan Diogenes dan bertanya dengan rendah hati (atau mungkin dengan arogansi terselubung): “Apakah yang dapat kulakukan untukmu, wahai Diogenes?” Diogenes, yang sedang berjemur, menjawab tanpa mengangkat kepala: “Menjauhlah sedikit, jangan kau halangi sinar matahariku.” Aleksander kemudian berkata kepada pengiringnya: “Jika aku bukan Aleksander, aku ingin menjadi Diogenes.”

Dalam esai ini, kita akan menelusuri dialektika *physis* (alam) versus *nomos* (konvensi), doktrin *autarkeia* (kemandirian absolut) sebagai fondasi kebahagiaan sinis, *parrhesia* (keberanian berkata benar) di hadapan penguasa, kritik terhadap materialisme dan “keagungan” yang semu, relevansi untuk filsafat politik modern (Foucault, kritik konsumerisme), serta dampak psikologis kekaguman Aleksander. Kita juga akan mengkritik posisi Diogenes: apakah autarki absolut mungkin dalam masyarakat modern yang kompleks? Bukankah ia mengabaikan solidaritas dan

tanggung jawab sosial? Dan apakah “kembali ke alam” tidak naif? Namun, sebagai *tindakan performatif*, jawaban Diogenes tetap menjadi simbol perlawanan terhadap segala bentuk dominasi yang mengklaim memiliki kuasa atas kebahagiaan manusia.

1. DIALEKTIKA *PHYSIS* (ALAM) VERSUS *NOMOS* (KONVENSI)

INTI dari filsafat Sinisisme (*Kynismos*) — yang secara keliru sering disamakan dengan sinisme modern (sikap curiga dan mengejek) — adalah perbedaan tajam antara apa yang diberikan oleh alam (*physis*) dan apa yang diciptakan oleh manusia melalui konvensi sosial atau hukum politik (*nomos*).

Matahari adalah simbol dari kebenaran universal, energi primordial, dan kebutuhan biologis mendasar yang tersedia bagi semua makhluk tanpa kecuali. Matahari tidak mengenal hierarki; ia menyinari raja maupun pengemis, kaisar maupun budak, dengan intensitas yang sama. Ia tidak memerlukan izin, tidak dapat dimiliki secara eksklusif, dan tidak dapat dirampas oleh kekuasaan apa pun. Matahari adalah karunia alam yang gratis, tidak membutuhkan negosiasi, tidak memerlukan jasa perantara. Dalam meminta agar Aleksander tidak menghalangi matahari, Diogenes secara implisit menegaskan bahwa alam telah menyediakan segalanya yang diperlukan untuk kebahagiaan, dan bahwa campur tangan kekuasaan manusia hampir selalu merupakan gangguan, bukan bantuan.

Aleksander hadir dengan seluruh atribut kekuasaan: pasukan, mahkota, kekayaan, dan janji-janji kemakmuran buatan. Ketika Aleksander bertanya apa yang bisa ia berikan kepada Diogenes, ia berasumsi bahwa kekuasaan politik dapat menambahkan sesuatu pada kebahagiaan seorang filsuf. Ia mengira bahwa Diogenes, seperti kebanyakan orang, akan meminta hadiah, posisi, atau perlindungan. Asumsi ini adalah proyeksi dari mentalitas *nomos*: bahwa kebahagiaan tergantung pada apa yang dapat diberikan oleh sistem sosial dan politik.

Dengan meminta Aleksander menjauh (*ekstēthi*), Diogenes menegaskan bahwa Aleksander — pria terkuat di dunia saat itu — sebenarnya hanya mampu menghalangi karunia alam, namun tidak mampu memberikannya. Kekuasaan politik hanya bersifat privatif (mengambil, menghalangi), bukan konstitutif bagi kebahagiaan sejati. Jika Aleksander ingin berbuat baik, ia tidak perlu memberi apa pun; ia hanya perlu menyingkir dan tidak mengganggu. Ini adalah kritik paling mendasar terhadap semua bentuk paternalisme dan intervensi kekuasaan: sering kali yang paling baik dilakukan oleh penguasa adalah tidak melakukan apa-apa, membiarkan alam dan individu mengurus diri mereka sendiri.

Apakah pemisahan tajam antara alam dan konvensi tidak terlalu sederhana? Manusia tidak dapat hidup tanpa konvensi sosial; bahasa, hukum, dan institusi adalah bagian dari kemanusiaan. Diogenes sendiri menggunakan bahasa (produk konvensi) untuk mengkritik konvensi. Namun, sebagai *tindakan performatif* simbolis, jawabannya tetap efektif: ia menunjukkan bahwa ada realitas yang tidak dapat diklaim oleh kekuasaan, yaitu kebutuhan dasar akan cahaya, udara, dan makanan yang tidak perlu dimediasi oleh negara.

2. DOKTRIN AUTARKEIA (KEMANDIRIAN DIRI)

PERNYATAAN Diogenes adalah perwujudan praktis dari konsep *Autarkeia* (kemandirian diri yang absolut). Bagi kaum Sinis, kebahagiaan dicapai dengan meminimalkan kebutuhan hingga ke titik nol — atau setidaknya hingga hanya kebutuhan yang benar-benar alami dan mudah dipenuhi (makanan, pakaian minimal, tempat berlindung).

Jika seseorang tidak memiliki keinginan terhadap kekayaan, kehormatan, kekuasaan, atau kemewahan, maka tidak ada penguasa yang dapat mengendalikannya. Ia tidak dapat disuap, tidak dapat diancam, tidak dapat diintimidasi. Kebebasan sejati bukanlah kemampuan untuk melakukan apa yang diinginkan (karena keinginan sering berasal dari konvensi sosial yang dipaksakan), tetapi ketiadaan keinginan yang tidak perlu. Diogenes telah mencapai titik di mana ia tidak menginginkan apa pun yang tidak dapat ia peroleh dengan usahanya sendiri atau yang tidak disediakan alam secara gratis. Matahari adalah contoh sempurna: gratis, tidak perlu diperebutkan, tidak perlu izin.

Dalam dialog singkat ini, terjadi pembalikan kekuasaan yang radikal. Aleksander merasa kasihan pada kemiskinan Diogenes (ia menawarkan bantuan). Namun, Diogenes memandang Aleksander sebagai “budak” dari ambisinya sendiri. Diogenes memiliki segalanya (karena ia tidak menginginkan apa pun), sementara Aleksander tidak memiliki apa-apa (karena ia selalu menginginkan lebih banyak — satu negara lagi, satu provinsi lagi, satu kemenangan lagi). Sinar matahari sudah cukup bagi Diogenes; bagi Aleksander, seluruh dunia pun tidak akan cukup. Ironinya: raja yang paling berkuasa di dunia adalah yang paling tidak merdeka, karena ia tidak bisa berhenti mengejar apa yang tidak pernah dapat dipuaskan.

Apakah autarkeia absolut mungkin dalam masyarakat modern yang kompleks? Kita tidak bisa kembali ke kehidupan gua. Seorang manusia modern membutuhkan jaringan listrik, air bersih, sistem kesehatan, dan pendidikan — semua ini memerlukan koordinasi sosial dan negara. Namun, prinsip Diogenes tetap relevan sebagai kritik terhadap keinginan artifisial yang diciptakan oleh iklan dan tekanan sosial. Kita tidak perlu smartphone terbaru setiap tahun; kita tidak perlu mobil mewah untuk bahagia. Diogenes mengingatkan untuk membedakan antara kebutuhan nyata dan keinginan yang dipaksakan.

3. PARRHESIA

SECARA etis, jawaban Diogenes adalah bentuk tertinggi dari *Parrhesia* (berbicara bebas dan jujur secara radikal tanpa rasa takut) — sebuah konsep yang kemudian dianalisis oleh Michel Foucault dalam kuliah-kuliahnya di Collège de France.

Diogenes menolak untuk melakukan *proskynesis* (sujud, penghormatan) intelektual di hadapan penakluk dunia. Ia tidak berdiri, tidak menunduk, tidak memanggil Aleksander dengan gelar-gelarnya. Ia menunjukkan bahwa otoritas intelektual dan moral berdiri di atas otoritas politik. Seorang filsuf yang telah

mencapai *autarkeia* tidak perlu tunduk pada siapa pun, bahkan pada raja yang paling berkuasa.

Dengan menuntut haknya atas sinar matahari, Diogenes memposisikan dirinya setara dengan Aleksander — bahkan lebih tinggi, karena ia tidak membutuhkan apa pun dari sang raja. Ia mengingatkan Aleksander bahwa di bawah hukum alam, Aleksander hanyalah manusia biasa yang terbuat dari daging dan tulang, yang secara fisik menghalangi cahaya matahari bagi manusia lainnya. Semua kekuasaan dan kekayaan tidak mengubah fakta bahwa tubuhnya menghalangi cahaya — sebuah metafora bahwa kekuasaan sering menjadi penghalang, bukan fasilitator, bagi kesejahteraan rakyat.

Parrhesia Diogenes dimungkinkan karena ia tidak memiliki apa pun yang dapat dirampas oleh Aleksander (ia tidak memiliki properti, jabatan, bahkan kehidupan yang sangat dihargai — ia siap mati). Dalam masyarakat modern, seorang aktivis yang mengkritik penguasa dapat kehilangan pekerjaan, kebebasan, atau nyawa. Namun, *parrhesia* tetap menjadi cita-cita: berbicara kebenaran kepada kekuasaan tanpa mengharap imbalan atau takut hukuman.

4. KRITIK TERHADAP MATERIALISME DAN “KEAGUNGAN” YANG SEMU

Diogenes menantang definisi “Keagungan” (*megaloprepeia*) yang berlaku pada zamannya (dan masih berlaku hingga kini). Aleksander disebut “Agung” (*Magnus*) karena luasnya wilayah yang ia kuasai secara eksternal — jumlah provinsi, jumlah tentara, jumlah harta yang dijarah. Diogenes menyiratkan bahwa keagungan sejati bersifat internal: kualitas karakter, kebijaksanaan, dan kebebasan dari ketergantungan.

Seseorang yang menghalangi cahaya matahari bagi orang lain sebenarnya sedang melakukan “*kekerasan*” terhadap tatanan alam demi keberadaan dirinya sendiri yang egoistik. Metafora ini dapat diperluas: setiap tindakan dominasi politik atau ekonomi yang menghalangi akses orang lain terhadap sumber daya alam (tanah, air, udara bersih) adalah bentuk penghalangan sinar matahari. Diogenes mengingatkan bahwa kekuasaan tidak pernah memberikan kontribusi positif pada kebahagiaan; ia hanya mendistribusikan ulang apa yang sudah disediakan alam.

Diogenes mengajarkan sebuah bentuk ekonomi di mana “kekayaan” diukur dari apa yang bisa kita lepaskan atau tidak butuhkan, bukan dari apa yang kita kumpulkan. Dengan tidak membutuhkan pemberian Aleksander, Diogenes secara efektif melucuti senjata kekuasaan Aleksander. Seorang raja kehilangan kekuasaannya ketika tidak ada orang yang menginginkan apa yang dapat ia berikan.

Kritik Diogenes terhadap materialisme dapat disalahgunakan untuk membenarkan *ketidakpedulian terhadap ketidakadilan struktural*. Jika semua orang hanya perlu “matahari” (udara, cahaya), lalu mengapa repot-repot dengan redistribusi kekayaan? Namun, Diogenes tidak anti-sosial; ia sendiri hidup di tengah kota, berinteraksi dengan orang lain, dan mengkritik kebijakan publik. Tujuannya adalah *membebaskan individu dari keinginan palsu*, bukan meniadakan solidaritas.

5. FOUCAULT, KRITIK KONSUMERISME

Michel Foucault, dalam studinya tentang *The Government of Self and Others* (kuliah 1982–1983), menggunakan episode Diogenes-Aleksander untuk mendiskusikan hubungan antara *subjek filosofis dan kekuasaan*.

Diogenes adalah model *subjek yang tidak dapat “diperintah”* karena ia telah melepaskan ketergantungannya pada sistem sosial-ekonomi yang dikendalikan penguasa. Ia tidak memiliki utang, tidak memiliki properti yang dapat disita, tidak memiliki ambisi yang dapat dimanipulasi. Ia telah mencapai apa yang Foucault sebut sebagai “*pemerintahan diri*” yang radikal. Ini berbeda dari konsep neoliberal tentang “*individu wirausaha*” yang justru tunduk pada logika pasar.

Dalam konteks modern, maksim Diogenes dapat dibaca sebagai *penolakan terhadap tawaran kenyamanan artifisial* dari sistem kapitalisme atau otoritarianisme yang sering kali menuntut pertukaran berupa kebebasan individu atau kemurnian hubungan kita dengan alam. Iklan menjanjikan kebahagiaan melalui produk, tetapi produk itu mengalihkan perhatian dari apa yang benar-benar berharga. Diogenes akan mengatakan: “Jangan beri saya hadiah; beri saya ruang untuk menikmati matahari tanpa gangguan Anda.”

Gerakan kontemporer seperti *minimalism*, *simple living*, dan *voluntary simplicity* adalah keturunan langsung dari etika Diogenes. Mereka menolak kultus konsumsi dan mencari kebahagiaan dalam pengurangan keinginan, bukan pemenuhannya.

Masyarakat modern sangat kompleks; seseorang tidak dapat hidup dalam tong di tengah kota tanpa diusir atau dianggap gelandangan. Namun, prinsip Diogenes dapat diterjemahkan ke dalam gaya hidup yang tidak tergantung pada status dan konsumsi berlebihan. Ia menjadi batu ujian bagi sejauh mana kita telah menjadi budak keinginan artifisial.

6. KEKAGUMAN ALEKSANDER DAN PENGAKUAN AKAN KEBENARAN

Menariknya, catatan sejarah (Plutarkhos, *Life of Alexander*, 14) menyebutkan bahwa Aleksander merespons dengan berkata: “Jika aku bukan Aleksander, aku ingin menjadi Diogenes.” Frase ini menunjukkan bahwa sang penakluk menyadari sesuatu yang melampaui kekuasaannya.

Aleksander menyadari bahwa di balik kemiskinan Diogenes terdapat sebuah stabilitas jiwa yang bahkan tidak dapat dicapai oleh sang penakluk melalui pedang. Ia melihat dalam diri Diogenes sebuah bentuk kedaulatan yang tidak bergantung pada nasib (*fortuna*) atau tentara. Diogenes adalah tuan atas dirinya sendiri; Aleksander adalah budak dari keinginannya untuk menaklukkan lebih banyak.

Aleksander, yang bisa membunuh Diogenes dengan satu perintah, justru mengaguminya. Ini menunjukkan bahwa kekuasaan tidak dapat menghancurkan kebenaran; ia hanya dapat mengabaikannya atau mengakui kegagalannya. Diogenes tidak perlu mengalahkan Aleksander dalam pertempuran; ia cukup menjadi dirinya sendiri.

Apakah Aleksander benar-benar mengagumi Diogenes, atau ini hanya anekdot yang diromantisasi? Mungkin. Namun, sebagai mitos filosofis, anekdot ini tetap memiliki kekuatan: ia menunjukkan bahwa orang yang paling berkuasa secara politik pun dapat merasa tidak berdaya di hadapan orang yang paling tidak memiliki apa pun, jika orang itu memiliki integritas dan kebebasan batin yang tidak dapat disentuh.

KHATIMAH

“MENJAUHLAH, jangan halangi sinar matahariku” adalah sebuah proklamasi tentang martabat manusia yang berjangkar pada alam. Diogenes mengajarkan bahwa hal-hal yang paling berharga dalam hidup — kebenaran, kedamaian, dan cahaya alam — adalah karunia gratis yang tidak dapat diberikan oleh institusi politik mana pun, namun sering kali justru dihalangi oleh ambisi dan kerumitan struktur kekuasaan manusia. Hidup yang bijak adalah hidup yang berani mengusir segala bentuk “bayang-bayang” kekuasaan yang mencoba menutupi cahaya kebenaran batin kita. Di hadapan matahari, semua gelar dan tahta hanyalah penghalang cahaya yang tidak berarti.

Namun, seperti yang telah kita lihat, etika Diogenes menghadapi tantangan: autarki absolut mungkin tidak realistis dalam masyarakat modern yang saling bergantung; ia dapat disalahgunakan untuk membenarkan ketidakpedulian terhadap ketidakadilan struktural; dan ia mengabaikan bahwa kebahagiaan juga dapat ditemukan dalam hubungan sosial, kerja sama, dan kontribusi pada komunitas. Diogenes sendiri, meskipun hidup dalam tong, tetap berinteraksi dengan publik dan mengkritik masyarakat; ia tidak sepenuhnya menyendiri.

Maka, kita dapat menerima *intuisi dasar Diogenes* bahwa kita harus membedakan antara kebutuhan alami dan keinginan artifisial, bahwa kebebasan sejati adalah tidak tergantung pada apa pun yang dapat diberikan atau diambil oleh kekuasaan, dan bahwa kita harus berani berbicara kebenaran kepada penguasa. Namun, kita perlu melengkapi etika sinis dengan tanggung jawab sosial dan solidaritas yang tidak dimiliki Diogenes. Dalam dunia yang semakin dikendalikan oleh teknologi, iklan, dan birokrasi, peringatan Diogenes tetap relevan: *jangan biarkan siapa pun menghalangi cahaya mataharimu* — baik secara harfiah (udara bersih, lingkungan sehat) maupun metaforis (kebebasan berpikir, akses terhadap kebenaran). Dan jika penguasa menawarkan hadiah, katakan: “Cukup minggirilah.”

DAFTAR KOLEKSI BUKU “FUNDAMENTA”

#1-Etika	: Teori tentang baik dan buruk, kewajiban moral, kebajikan, kebahagiaan, dan tanggung jawab.
#2-Epistemologi	: Teori pengetahuan: sumber, batas, dan validitas pengetahuan; skeptisisme, rasionalisme, empirisme.
#3-Metafisika	: Hakikat realitas: ada, substansi, waktu, ruang, sebab-akibat, determinisme, dan kebebasan.
#4-Logika	: Prinsip penalaran yang benar: silogisme, proposisi, inferensi, paradoks, dan fondasi matematika.
#5-Filsafat Politik	: Teori tentang negara, kekuasaan, keadilan, hak asasi manusia, kontrak sosial, dan ideologi.
#6-Eстетika	: Teori keindahan, seni, rasa, sublime, kreativitas, dan apresiasi estetis.
#7-Filsafat Bahasa	: Hakikat makna, referensi, penggunaan bahasa, hubungan bahasa dan realitas, pragmatik.
#8-Filsafat Pikiran	: Kesadaran, identitas mental, dualisme, materialisme, intensionalitas, dan kecerdasan buatan.
#9-Filsafat Agama	: Eksistensi Tuhan, masalah kejahatan, iman dan akal, mukjizat, dan pengalaman religius.
#10-Filsafat Ilmu	: Metode ilmiah, demarkasi, realisme vs anti-realisme, teori, observasi, dan kemajuan ilmu.
#11-Filsafat Sejarah	: Makna sejarah, determinisme historis, peran individu, kemajuan, dan penulisan sejarah.
#12-Filsafat Hukum	: Hakikat hukum, keadilan, kepastian hukum, hukum alam vs positivisme, hak dan kewajiban.
#13-Filsafat Eksistensial	: Eksistensi, kebebasan, absurditas, keterlemparan, kematian, autentisitas, dan keterlibatan.
#14-Filsafat Nilai	: Teori nilai, nilai intrinsik vs instrumental, hierarki nilai, dan landasan penilaian.
#15-Filsafat Pendidikan	: Tujuan pendidikan, metode pengajaran, pembentukan karakter, dan peran guru.
#16-Filsafat Sosial	: Masyarakat, institusi, solidaritas, konflik, kelas, ras, gender, dan teori kritis.
#17-Filsafat Teknologi	: Hakikat teknologi, dampaknya pada manusia dan alam, etika digital, AI, dan singularitas.
#18-Filsafat Matematika	: Kebenaran matematika, bilangan, ruang, logisisme, intuisiisme, formalisme, dan struktur.
#19-Filsafat Alam	: Alam semesta, ruang, waktu, gerak, kosmologi, dan hubungan manusia dengan alam.
#20-Filsafat Budaya	: Kebudayaan, tradisi, modernitas, postmodernitas, identitas budaya, dan multikulturalisme.